



الأسير المنطقي
للاستقراء

محمد باقر الصدر



دار الفكر

الطبعة الأولى

بيروت ١٣٩١ هـ ١٩٧٢ م

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

محمد باقر الصدر

الأسس المنطقية للاستقراء

دراسة جدية للاستقراء تستهدف اكتشاف الأسس
المنطقية المشتركة للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله.

دار الفكر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا
إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ

هَذَا الْكِتَابُ

يقسم الاستدلال الذي يمارسه الفكر البشري عادة الى قسمين رئيسيين احدهما : الاستنباط ، والآخر : الاستقراء . ولكل من الدليل الاستنباطي والدليل الاستقرائي منهجه الخاص وطريقه المتميز .

ونريد بالاستنباط : كل استدلال لا تكبر نتيجته المقدمات التي تكون منها ذلك الاستدلال . ففي كل دليل استنباطي ، تجيء النتيجة دائماً مساوية أو أصغر من مقدماتها ، فيقال مثلاً : محمد إنسان ، وكل إنسان يموت ، فمحمد يموت . ويقال أيضاً : الحيوان إما صامت وإما فاطق ، والصامت يموت ، والناطق يموت ، فالحيوان يموت .

ففي قولنا الأول ، استنتجنا أن محمداً يموت ، بطريقة استنباطية ، وهذه النتيجة أصغر من مقدماتها ، لأنها تخص فرداً من الانسان وهو محمد ، بينما المقدمة القائلة : كل إنسان يموت تشمل الأفراد جميعاً . وبذلك يتخذ التفكير في هذا الاستدلال طريقه من العام الى الخاص ، فهو يسير من الكلّي إلى الفرد ، ومن المبدأ العام الى التطبيقات الخاصة .

ويطلق المنطق الأرسطي على الطريقة التي انتهجها الدليل الاستنباطي في هذا المثال إسم القياس ، ويعتبر الطريقة القياسية هي الصورة النموذجية للدليل الاستنباطي .

وفي قولنا الثاني ، استنتجنا أن الحيوان - أي حيوان - يموت ، بطريقة استنباطية . وهذه النتيجة مساوية للمقدمة التي ساهمت في تكوين الدليل عليها ، القائلة : الصامت يموت ، والناطق يموت . لأن الصامت والناطق هما كل الحيوان ، بموجب المقدمة الأخرى القائلة : الحيوان إما صامت وإما ناطق .

ونريد بالاستقراء : كل استدلال تجريبي النتيجة فيه اكبر من المقدمات التي ساهمت في تكوين ذلك الاستدلال ، فيقال مثلاً : وهذه القطعة من الحديد تتمدد بالحرارة ، وتلك تتمدد بالحرارة ، وهذه القطعة الثالثة تتمدد بالحرارة ايضاً ، إذن كل حديد يتمدد بالحرارة . وهذه النتيجة أكبر من المقدمات ، لأن المقدمات لم تتناول الا كمية محدودة من قطع الحديد : ثلاثة أو أربعة ... أو ملايين ، بينما النتيجة تناولت كل حديد وحكت أنه يتمدد بالحرارة ، وبذلك شملت القطع الحديدية التي لم تدخل في المقدمات ولم يحرج عليها الفحص .

ومن أجل هذا يعتبر السير الفكري في الدليل الاستقرائي معاكساً للسير في الدليل الاستنباطي الذي يصطنع الطريقة القياسية ، فبينما يسير الدليل الاستنباطي - وفق الطريقة القياسية - من العام الى الخاص عادة ، يسير الدليل الاستقرائي - خلافاً لذلك - من الخاص الى العام .

ومنذ بدأ الانسان بدراس مناهج الاستدلال والتفكير ويحاول تنظيمها منطقياً ، طرح على نفسه السؤال التالي :

هب أن المقدمات التي تقررها في الدليل الاستنباطي أو الدليل الاستقرائي ، صحيحة حقاً فكيف يتاح لك أن تخرج منها بنتيجة ، وتتخذ من تلك المقدمات سبباً كافياً لتبرير الاعتقاد بهذه النتيجة ؟

وقد أدرك الانسان لدى مواجهة هذا السؤال ، فارقاً أساسياً بين الاستنباط والاستقراء ، واكتشف على هذا الأساس ثغرة في تركيب الدليل الاستقرائي ، لا يوجد في الدليل الاستنباطي ما يماثلها .

ففي الاستنباط يرتكز استنتاج النتيجة من مقدماتها -دائماً- على مبدأ عدم التناقض ، ويستمد مبرره المنطقي من هذا المبدأ ، لأن النتيجة في حالات الاستنباط مساوية لمقدماتها أو أصغر منها كما تقدم ، فمن الضروري أن تكون النتيجة صادقة إذا صدقت المقدمات. لأن افتراض صدق المقدمات دون النتيجة يستبطن تناقضاً منطقياً ما دامت النتيجة مساوية أو أصغر من مقدماتها أي مستبطنة بكامل حجمها في تلك المقدمات .

وهكذا نجد أن الاستدلال الاستنباطي صحيح من الناحية المنطقية ، وأن الانتقال فيه من المقدمات الى النتيجة ضروري على أساس مبدأ عدم التناقض .

وأما في حالات الاستقراء ، فإن الدليل الاستقرائي يقفز من الخاص الى العام ، لأن النتيجة في الدليل الاستقرائي اكبر من مقدماتها ، وليست مستبطنة فيها . فهو يقرر في المقدمات أن كمية محدودة من قطع الحديد لوحظ تمددها بالحرارة . ويخرج من ذلك بنتيجة عامة ، وهي أن كل حديد يتمدد بالحرارة .

وهذا الانتقال من الخاص الى العام لا يمكن تبريره على أساس مبدأ عدم التناقض ، كما رأينا في حالات الدليل الاستنباطي . لأن افتراض صدق المقدمات وكذب النتيجة لا يستبطن تناقضاً ، فبالامكان أن نفترض أن تلك الكمية المحدودة من القطع الحديدية قد تمددت بالحرارة فعلاً ، ونفترض في نفس الوقت أن التعميم الاستقرائي القائل : أن كل حديد يتمدد بالحرارة ، خطأ ، دون أن نقع في تناقض منطقي ، لأن هذا التعميم غير مستبطن في الافتراض الأول .

وهكذا نعرف أن منهج الاستدلال في الدليل الاستنباطي منطقي ، ويستمد مبرره من مبدأ عدم التناقض . وخلافاً لذلك منهج الاستدلال في الدليل الاستقرائي ، فإنه لا يكفي لتبريره منطقياً مبدأ عدم التناقض ، ولا يمكن على أساس هذا المبدأ تفسير القفزة التي يصطنعها الدليل الاستقرائي في سيره من الخاص الى العام ، وما تؤدي اليه من ثغرة في تكوينه المنطقي .

ولمحن في هذا الكتاب إذ نحاول إعادة بناء نظرية المعرفة على أساس معين ،
ودراسة نقاطها الأساسية في ضوء يختلف عما تقدم في كتاب فلسفتنا سوف
نتخذ من دراسة الدليل الاستقرائي ومعالجة تلك الثغرة فيه أساساً لمحاولتنا هذه .

وعلى هذا الأساس سوف نقسم بحوث هذا الكتاب إلى أربعة أقسام :

القسم الأول يشتمل على استعراض لموقف المذهب العقلي الذي يمثل المنطق
الارسطي من الدليل الاستقرائي وطريقته في علاج الثغرة التي ألحنا إليها . وفي
هذا القسم نوضح عجز المنطق الارسطي عن إعطاء تفسير مقبول للدليل
الاستقرائي ووضع أساس منطقي لتبرير تلك الثغرة فيه .

القسم الثاني يشتمل على استعراض الموقف الذي اتخذته المذهب التجريبي من
الاستقراء ودراسته بمختلف اتجاهاته . وفي هذا القسم نوضح أن المذهب التجريبي
لا يمكنه أن يقدم لنا التفسير الأساسي للدليل الاستقرائي .

والقسم الثالث هو القسم الموسع والأساس من الكتاب . وفي هذا القسم نفسّر
الدليل الاستقرائي على أساس الاحتمال . ويشتمل هذا القسم على بحثين :

أولاً ، البحث عن نظرية الاحتمال وصياغتها بالطريقة التي تجعلها صالحة لكي
تكون أساساً للدليل الاستقرائي .

وثانياً ، البحث في تفسير الدليل الاستقرائي على ضوء نظرية الاحتمال . وهذا
البحث يشتمل على فصلين .

الأول ، في تطبيق نظرية الاحتمال على المرحلة الأولى من الدليل الاستقرائي
التي نطلق عليها اسم المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي .

الثاني ، في دراسة المرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي التي يتحول فيها
الاحتمال الاستقرائي الى يقين .

والقسم الرابع - وهو القسم الأخير من الكتاب - ندرس فيه النقاط الرئيسية في نظرية المعرفة على ضوء النتائج المستخلصة من البحوث السابقة ،
ونتبين الأثر الكبير الذي تمكسه تلك النتائج على دراسة نظرية المعرفة .
ونفحص في هذا القسم الميادين المتنوعة من المعرفة التي يمكن أن نفسر المعرفة فيها بنفس الطريقة التي فسرنا بها الدليل الاستقرائي .

الْقِسْمُ الْأَوَّلُ

الاستقراء والمذهب العقلي للمعرفة
في المنطق الأرسطي

مفهوم الاستقراء في المنطق الارسطي

الاستقراء - كما تقدم - هو : كل استدلال يسير من الخاص الى العام ، وبهذا يشمل الدليل الاستقرائي الاستنتاج العلمي القائم على أساس الملاحظة ، والاستنتاج العلمي القائم على أساس التجربة ، بالمفهوم الحديث للملاحظة والتجربة .

وأريد بالملاحظة : اقتصار المستقرىء على مشاهدة سير الظاهرة كما تقع في الطبيعة ، لاكتشاف أسبابها وعلاقاتها .

وأريد بالتجربة : تدخل المستقرىء عملياً في تعديل سير الطبيعة ، وخلق الظاهرة الطبيعية موضوعاً للبحث في حالات شتى ، لاكتشاف تلك الأسباب والعلاقات .

والفارق بين الملاحظة والتجربة : هو الفارق بين من يدرس ظاهرة البرق - مثلاً - بملاحظة البرق الذي تحدثه الطبيعة في سيرها الاعتيادي ، ومن يدرسه بملاحظة الشرر الكهربائي الذي يشهده في تجاربه ويخلقه في معمله الخاص . وكل منها يسير في اكتشافه للقانون الطبيعي للبرق - عن طريق الملاحظة أو التجربة - وفق الطريقة الاستقرائية في الاستدلال .

فالدليل الاستقرائي إذن يبدأ دائماً بملاحظة عدد من الحالات أو خلقها بوسائل التجربة التي يملكها الانسان، ويبني على أساسها النتيجة العامة التي توحى بها تلك الملاحظات أو التجارب .

والمنطق الارسطي حين عالج الاستقراء لم يميز - بصورة أساسية - بين الملاحظة والتجربة ، وأراد بالاستقراء كل استدلال يقوم على أساس تعداد الحالات والأفراد . وعلى هذا الأساس قسم الاستقراء الى كامل وناقص . لأن تعداد الحالات والأفراد وفحصها إذا كان مستوعباً لكل الحالات والأفراد ، لتي تشملها النتيجة المستدلة بالاستقراء ، فالاستقراء كامل . وإذا لم يشمل لفحص والتعداد إلا عدداً محدوداً منها ، فالاستقراء ناقص .

وقد انطلق المنطق الارسطي في تحديد موقفه تجاه الاستقراء من تمييزه هذا بين الاستقراء الكامل والاستقراء الناقص ، فاتخذ من كل واحد من هذين القسمين موقفاً خاصاً .

ونحن إذا قارنا مفهومنا عن الاستقراء بالمفهوم الارسطي ، نجد أن الاستقراء في مفهومنا لا يمكن أن يقسم الى استقراء كامل واستقراء ناقص . لأننا نريد بالاستقراء كل استدلال يسير من الخاص الى العام . والاستقراء الكامل لا يسير من الخاص إلى العام ، بل تجيء النتيجة فيه مساوية لمقدماتها ، كما رأينا في المثال الثاني للاستنباط الذي قدمناه سابقاً . ومن أجل ذلك يعتبر الاستقراء الكامل استنباطاً ، لا استقراءً . وانما الاستقراء الذي يسير من الخاص الى العام ، هو الاستقراء الناقص فقط .

وعلى هذا الأساس نعرف أن تقسيم المنطق الأرسطي للاستقراء الى كامل وناقص ، كان نتيجة لتجاوزه عن المفهوم الذي حددناه للاستقراء ، واتخذ الاستقراء تعبيراً عاماً عن كل استدلال يقوم على أساس تعداد الحالات والأفراد . وهذا يعني أن الاستقراء الذي ندرسه في بحوث هذا الكتاب هو أحد قسمي الاستقراء الأرسطي .

وسوف نرى الآن موقف المنطق الأرسطي من الاستقراء الكامل والاستقراء الناقص معاً .

موقف المنطق الأرسطي من الاستقراء الكامل

إيمان المنطق الأرسطي بالاستقراء الكامل .

وقد آمن المنطق الأرسطي بالاستقراء الكامل ، وأكد على قيمته المطلقة من الناحية المنطقية ، وكونه على مستوى الطريقة القياسية في الاستنباط . فكما أن البرهنة بطريقة قياسية على ثبوت المحمول للموضوع (أي ثبوت الحد الأكبر للحد الأصغر بواسطة الحد الأوسط) تؤدي إلى اليقين بأن هذا المحمول ثابت للموضوع ، كذلك أيضاً البرهنة على ثبوت المحمول للموضوع عن طريق إستقراء جميع أفراد ذلك الموضوع ، فإنها تعطى نفس الدرجة من الجزم المنطقي التي يعطيها القياس .

بل إن أرسطو قد اعتبر هذا الاستقراء هو الأساس للتعرف على المقدمات الأولى التي يبدأ منها تكوين الأقيسة . فإن هذه المقدمات الرئيسية التي تركز عليها مجموع الأقيسة ، لا يمكن التعرف عليها عن طريق القياس ، بل الطريق الوحيد لمعرفةا هو الاستقراء الكامل . لأننا عن طريق القياس إنما نبرهن على ثبوت المحمول للموضوع ، أي الحد الأكبر للحد الأصغر بواسطة الحد الأوسط ، الذي هو بدوره محمول للأصغر وموضوع للأكبر ، وإذا حاولنا أن نبرهن قياسياً على ثبوت الحد الأكبر للأوسط ، أو الأوسط للأصغر فلا بد لنا أن نظفر بالحد الأوسط بينهما ، وهكذا حتى نصل في تسلسل متصاعد إلى المقدمات الأولية التي يثبت فيها المحمول للموضوع بذاته ، وبدون وسيط بينهما . وفي

هذه المقدمات لا يمكن أن نستخدم القياس في البرهنة على ثبوت المحمول للموضوع ، لأن القياس يتطلب وسيطاً بينها ولا وسيط بين الموضوع والمحمول في هذه المقدمات . فالطريق الوحيد الممكن افتراضه في رأي أرسطو للبرهنة على هذه المقدمات هو الاستقراء الكامل .

قال أرسطو : « وينبغي أن تعلم : أن الاستقراء ينتج أبداً المقدمة الأولى التي لا واسطة لها ، لأن الأشياء التي لها واسطة ، بالواسطة يكون قياسها . أما الأشياء التي لا واسطة لها ، فإن بيانها يكون بالاستقراء . والاستقراء من جهة يعارض القياس ، لأن القياس بالواسطة يبين وجود الطرف الأكبر في الأصغر ، وأما بالاستقراء فيبين بالطرف الأصغر وجود الأكبر في الأوسط » (١) .

وهكذا نجد أن أرسطو في هذا النص ، وثق بالاستقراء الكامل ، واتخذ منه الأساس الأول لكل الأقيسة والبراهين ، لأن كل هذه البراهين تستمد من المقدمات الأولية ، وهذه المقدمات تثبت بالاستقراء ، لا بالقياس .

(١) منطق أرسطو . التحليلات الأولى ، المقالة الثانية ، الفصل الثالث والعشرون تحقيق عبد الرحمن بدوي . طبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٤٨ .

وهذه التفرقة التي جاءت في هذا النص بين القياس والاستقراء تنضج من خلال المقارنة بين منالين للقياس والاستقراء كما يتصورهما أرسطو .

فنتحن في القياس نقول : إذا كان شيء ما إنساناً فهو يجوع ، وإذا كان يجوع فهو يأكل ، ونستنتج من ذلك أن أي شيء إذا كان إنساناً فهو يأكل . وبهذا نكون قد أثبتنا - بطريقة قياسية - للإنسان المفترض . صفة أنه يأكل ، بنوسط أن يجوع . والإنسان في هذا القياس هو الحد الأصغر ، وصفة أنه يأكل هو الحد الأكبر ، وصفة أنه يجوع هو الحد الأوسط . وهكذا ثبت الأكبر للأصغر عن طريق الحد الأوسط

ونحن في الاستقراء الكامل نقول : زيد وخالد وبكر هم كل أفراد الإنسان ، وزيد وخالد وبكر يأكلون ، فنستنتج من ذلك بطريقة استقرائية ، أن كل إنسان يأكل . وفي هذا الاستقراء يعتبر الحد الأصغر هو زيد وخالد وبكر ، والحد الأكبر: صفة أنه يأكل ، والحد الأوسط هو الإنسان ، والاستقراء يتولى مهمة إثبات الحد الأكبر للأوسط عن طريق الحد الأصغر أي إثبات صفة أنه يأكل للإنسان بواسطة زيدو خالد وبكر .

ولم يحتفظ الاستقراء الكامل بعد ذلك في المنطق الأرسطي بمركزه الرئيس ، كأساس للمقدمات الأولية للقياس ، غير أنه احتفظ بوصفه دليلاً منطقياً مؤكداً . فابن سينا لا يعتبر الاستقراء وسيلة للبرهنة على المقدمات الأولية للقياس ، التي لا وسط بين محمولها وموضوعها ، بل يقرر أن كل مقدمة أولية من هذا القبيل لا يمكن أن تثبت إلا على أساس وضوحها الذاتي ، لا على أساس القياس ولا الاستقراء ^(١) . ولكنه يعترف إلى جانب ذلك بأن الاستقراء الكامل دليل منطقي مؤكد .

نقد الموقف الأرسطي من الاستقراء الكامل

وتعليقنا على موقف المنطق الأرسطي من الاستقراء الكامل يتلخص في النقاط التالية :

١ - إن الاستقراء الكامل لا يدخل ضمن نطاق الموضوع الرئيس لدراستنا في هذا الكتاب ، كما لاحظنا قبل قليل ، لأن الموضوع الذي نحاول درسه هو الدليل الاستقرائي الذي يسير من الخاص إلى العام ، وليس الاستقراء الكامل دليلاً استقرائياً بهذا المعنى ، بل هو لون من ألوان الاستنباط التي تجيء النتيجة فيها مساوية للمقدمات ، وبكفي مبدأ عدم التناقض لتبرير استنتاج النتيجة منه بالشكل الذي يبرر به الاستنتاج في كل حالات الدليل الاستنباطي .

٢ - من حقنا أن نسأل : ماذا يريد المنطق الأرسطي بالنتيجة التي يفترضها للاستقراء الكامل ، ويعتبر استنتاجها منه استنتاجاً منطقياً يقوم على مبدأ عدم التناقض ؟

ويمكن أن نتصور إجابتين على هذا السؤال من وجهة نظر المنطق الأرسطي :

(١) البرهان لابن سينا ص ٤٤ . تحقيق عبد الرحمن بدوي

الاجابة الاولى : أن يريد المنطق الأرسطي بالنتيجة التي يفترضها للاستقراء الكامل: قضية عامة تؤكد لونا من التلازم أو السببية بين الجوع والانسانية ، عند استقراء كل أفراد الانسان والتعرف على أنهم يجوعون . فنحن حين نعرف خلال عملية الاستقراء أن هذا الانسان يجوع وهذا الانسان يجوع وذاك يجوع ، نخرج من ذلك بنتيجة تؤكد أن بين الانسانية الموجودة في جميع اولئك الأفراد ، والجوع رابطة معينة .

الاجابة الثانية : أن يكتفي المنطق الأرسطي من الاستقراء الكامل بالخروج بنتيجة تؤكد أن كل انسان يجوع ، دون أن تدعي لنفسها القدرة على الكشف عن تلازم أو رابطة سببية بين الجوع والانسانية بمفهومها العام .

فإن كان المنطق الأرسطي يتبنى الإجابة الأولى ، فهو على خطأ في اعتقاده بإمكان استنتاج السببية ولون من التلازم من الاستقراء الكامل ، على أساس مبدأ عدم التناقض . لأننا إذا أردنا أن نقرر في نتيجة الاستقراء الكامل رابطة سببية ولونا من التلازم بين الجوع والانسانية ، فقد أضفنا الى النتيجة شيئاً جديداً لم يكن محتوى في المقدمات ، لأن المقدمات تقول : هذا الانسان يجوع وهذا يجوع وذاك يجوع ، ولا تقول شيئاً عن التلازم والسببية ، وبذلك يفقد الاستنتاج في حالات الاستقراء الكامل مبرره المنطقي ، وبمعجز مبدأ عدم التناقض عن تفسيره ، لأن النتيجة تصبح أكبر من المقدمات ، ومبدأ عدم التناقض إنما يفسر ويبرر الاستنتاج في الحالات التي تكون النتيجة فيها مستبطنة بكامل حجمها في المقدمات ، أي مساوية لها أو أصغر منها .

وإن كان المنطق الأرسطي يتبنى الإجابة الثانية ، ويفترض أن النتيجة التي يؤكد بها الاستقراء الكامل هي أن كل إنسان يجوع ، دون أن يدخل فيها أي إفتراض للسببية والتلازم ، فهذه النتيجة يمكن تبريرها منطقياً على أساس مبدأ عدم التناقض ، لأنها محتواة في نفس المقدمات . ولكن الاستقراء الكامل في

هذه الحالة لا يمكن أن يتخذ برهاناً بالمفهوم الأرسطي للبرهان . ولكي نعرف ذلك يجب أن نحدد المفهوم الأرسطي للبرهان :

إن المفهوم الأرسطي للبرهان هو : اليقين بثبوت المحمول للموضوع ، عن طريق معرفة العلة الحقيقية لثبوت له . فكل قضية علم فيها بثبوت المحمول للموضوع وكان ذلك عن طريق معرفة العلة التي من أجلها ثبت المحمول للموضوع فهي قضية برهانية . وهذه العلة قد تكون نفس الموضوع حيث يكون المحمول ذاتياً للموضوع ، وقد تكون شيئاً آخر . ففي الحالة الأولى تكون القضية من المبادئ الأولى للبرهان ، وفي الحالة الثانية تكون القضية برهانية ثانوية ، يثبت محمولها لموضوعها بعلة معينة .

وأما القضية التي يعلم فيها بثبوت المحمول للموضوع ولا يعلم بعلة هذا الثبوت فليست برهانية ، ولا يمكن أن تدخل في البرهان على أي قضية أخرى^(١) .

هذا ما يعتقده المنطق الأرسطي في البرهان والقضية البرهانية . وعلى هذا الضوء : إذا افترضنا أن النتيجة التي يبررها الاستقراء الكامل لا تؤكد سوى أن كل إنسان يجوع ، دون أن تشير إلى أن الانسانية أو أي معنى عام محدد هو العلة في الجوع ، فليست هذه النتيجة قضية برهانية ، وبذلك بنهار صرح البرهان كله ، لأنه يرتكز على المقدمات الأولية ، أي المبادئ الأولى للبرهان ، وهذه المقدمات والمبادئ تستمد طابعها البرهاني ومبررها المنطقي في رأي أرسطو ، من الاستقراء الكامل . فإذا عجز الاستقراء الكامل عن إنتاج قضية برهانية ، أي عن الكشف عن العلة الحقيقية لثبوت المحمول للموضوع ، فقدت بذلك المقدمات الأولية صفتها البرهانية وضرورتها المنطقية ، وبالتالي يتداعى بناء البرهان والعلم الأرسطي كله .

٣ - إن استقراء الأفراد مهما كانت شاملاً ومتوعباً لا يمتد خارج نطاق

(١) البرهان لابن سينا ص ٢٨

الأفراد التي وجدت فعلاً للمعنى الكلي ، لأن الأفراد التي لم توجد بعد وبالإمكان أن توجد ، لا يمكن أن يشملها الاستقراء . فالمستقرىء بإمكانه - ولو من الناحية النظرية - أن يفحص أو يتعرف - ولو بصورة غير مباشرة - على حال كل فرد وجد من أفراد الإنسان ، فيجده يجمع ، ولكن ليس بإمكانه أن يفحص الأفراد الذين بالإمكان أن يوجدوا من الإنسان ولم يوجدوا فعلاً . وما دام عاجزاً عن فحص هؤلاء ، فلا يمكن للاستقراء أن يؤدي إلى تعميم كلي يشمل الأفراد الممكنة للكلي جميعاً ، كالتعميم القائل : أن كل إنسان يجمع ، إلا بقفزة من الخاص إلى العام ، وبذلك يخرج الاستقراء عن كونه إستقراءً كاملاً .

فالاستقراء الكامل إذن لا يمكن أن يستخدم للاستدلال على القضايا الكلية في العلوم استخداماً منطقياً على أساس مبدأ عدم التناقض ، لأن النتيجة فيها دائماً نمجية أكبر من المقدمات ، نظراً لاستيعاب النتيجة لأفراد المستقبل والأفراد الممكنة التي لم يشملها الاستقراء .

ولا فرق في ذلك بين أن نجعل الاستقراء منصباً على الجزئيات : كخالدوبكر وزيد ، لاستخلاص حكم عام للنوع ، كالحكم القائل : كل إنسان يجمع ... ، أو منصباً على الأنواع : كالإنسان والحصان والأسد ، لاستخلاص حكم عام للجنس كالحكم القائل : كل حيوان يموت . فإن كلا من النوع أو الجنس لا يتمثل من الناحية المنطقية في الأفراد أو الأنواع التي وجدت فعلاً فحسب ، بل إن بالإمكان منطقياً أن توجد للنوع أفراد أخرى ، وللجنس أنواع أخرى . ومن الطبيعي عندئذ أن يعجز الاستقراء عن إعطاء حكم عام على النوع أو الجنس ، وإنما يؤدي إلى حكم ممتد في حدود الأفراد الموجودة التي تم فحصها خلال عملية الاستقراء .

وإضافة إلى ذلك إن الاستقراء وحده لا يمكن أن يثبت منطقياً ذلك الحكم ، إلا في اللحظات التي تمت فيها عملية الاستقراء ، فنحن حين نفحص خالداً فنجده يجمع ضمن استقرائنا الشامل لكل أفراد الإنسان ، لا يمكن أن

نسمح لأنفسنا بالحكم بأن خالداً يجموع في كل الحالات ، لأننا في استقراءنا لم نفحصه إلا في حالة واحدة ، فتميم الحكم بأنه يجموع لغير الحالة التي دخلت في استقراءنا الكامل مباشرة ، لا يمكن أن يستند منطقياً إلى عملية الاستقراء ، بل هو سير من الخاص الى العام ، وبالتالي يستلزم الثغرة التي يواجهها كل دليل يسير من الخاص الى العام .

وهكذا نعرف : أن العلوم - بحكم اشتغالها على القضايا الكلية - لا يمكن أن تقوم على أساس الاستقراء الكامل ، وتستمد قضاياها الرئيسية منه استمداً منطقياً .

٤ - إن الاستقراء الكامل واجبه في بعض الدراسات الحديثة اعتراضاً لا يستهدف المناقشة في كونه برهاناً بالمعنى الأرسطي فحسب ، كما تقدم في النقطة الثانية ، بل ينكر هذا الاعتراض على الاستقراء الكامل أن يكون دليلاً بأي شكل من الأشكال ، لأن ما يحاول المستقري الاستدلال عليه بالاستقراء معروف لديه قبل ذلك خلال نفس عملية الاستقراء .

ويوضح هذا الاعتراض النص التالي : « أفرض أن النتيجة التي أصل إليها بالعملية الاستقرائية هي : كل مادة تتعرض للجاذبية ، ثم افرض أنني لم أستبع لنفسي أن أحكم هذا الحكم في النتيجة إلا بعد أن استقصيت ذلك في كل أجزاء المادة - ولنرمز لمكونات المادة التي بحثناها ووجدنا أنها معرضة للجاذبية بالرمز : س١ س٢ س٣ ... س٣ - فسيكون استدلالنا على النحو الآتي :

س١ س٢ س٣ ... س٣ معرضة للجاذبية .

س١ س٢ س٣ ... س٣ هي كل أجزاء المادة .

∴ كل المادة معرضة للجاذبية .

فاذا صادفني حجر مثلاً عرفت أنه معرض للجاذبية ، لا لأنني استدلت حكماً جديداً ، بل لأن الحجر قد سبق ذكره في المقدمات ، وإلا لما كان استقصاء

الأمثلة في المقدمات كاملاً . إنما يكون الاستدلال : حين يصادفني شيء لم أكن قد بحثته بذاته ضمن الأمثلة التي أدت إلى النتيجة ، فاستدل أن الحكم الذي في النتيجة لا بد منطبق عليه هو أيضاً بالرغم من أنني لم أكن قد بحثته ، (١) .

وهذا الاعتراض يمكن الجواب عليه من وجهة نظر المنطق الأرسطي : لأن أرسطو حين جعل الاستقراء الكامل دليلاً لم يكن يحاول الاستدلال به على أن هذا الحجر يتعرض للجاذبية أو ذاك يتعرض للجاذبية ، بل على أن كل أجزاء المادة تتعرض للجاذبية . فقد رأينا في نص متقدم لأرسطو أنه يميز بين القياس والاستقراء ، فيرى أن القياس دليل على ثبوت الحد الأكبر للحد الأصغر بواسطة الأوسط ، وأن الاستقراء دليل على ثبوت الحد الأكبر للأوسط بواسطة الأصغر . وعلى ضوء هذا التمييز من أرسطو بين القياس والاستقراء نستطيع أن نعرف أن النتيجة التي يراد في الاعتراض تحميلها على الاستقراء الكامل ، وهي : أن هذا الحجر أو ذاك يتعرض للجاذبية ، ليست نتيجة مستدلة استقرائياً عند أرسطو ، بل هي مستدلة قياسياً . فنحن حين نستعمل القياس نقول : (هذا الحجر مادة وكل مادة تتعرض للجاذبية فهذا الحجر يتعرض للجاذبية) ، وبذلك نكون قد أثبتنا الحد الأكبر (وهو التعرض للجاذبية) للحد الأصغر (وهو هذا الحجر) بتوسط الحد الأوسط (وهو كونه مادة) . وأما الاستقراء فيستعمله أرسطو كما يلي :

هذه الأفراد تتعرض للجاذبية .

وهذه الأفراد هي كل أجزاء المادة .

إذن فكل أجزاء المادة تتعرض للجاذبية .

ويسمى أرسطو (الأفراد) - هذا وهذا وهذا - بالحد الأصغر ، ويسمى (المادة) بالحد الأوسط ، ويسمى (التعرض للجاذبية) بالحد الأكبر ، ويقول :

(١) المنطق الرضعي للدكتور زكي نجيب محمود ص ٤٠٣

إن الاستقراء يدل على ثبوت الحد الأكبر للأوسط بواسطة الأصغر ، لا الأكبر للأصغر بواسطة الأوسط ، كما كان في القياس . وهذا يعني أن النتيجة المستدلة بالاستقراء هي : أن كل أجزاء المادة تتعرض للجاذبية ، لا أن هذا الحجر أو ذاك يتعرض للجاذبية .

وكذلك حينما نستقرئ كل قطع الحديد فنرى أنها تتمدد بالحرارة ، نستخدم هذا الاستقراء للاستدلال على أن قطع الحديد تتمدد بالحرارة ، كما يلي :

هذه القطع الحديدية تتمدد بالحرارة .
وهذه القطع هي كل قطع الحديد .
إذن فكل قطع الحديد تتمدد بالحرارة .

وليس النتيجة المستدلة استقرائياً هي : أن هذه القطعة الحديدية أو تلك تتمدد بالحرارة ، لكي يتاح الاعتراض على الاستدلال الاستقرائي ، بأن النتيجة المستدلة معلومة مسبقاً في المقدمات .

وقد يتبادر إلى الذهن أن النتيجة المستدلة استقرائياً وهي أن كل قطع الحديد تتمدد بالحرارة ليست إلا مجرد تجميع للقضايا الجزئية التي تقول هذه القطعة تتمدد بالحرارة وهذه تتمدد أيضاً وتلك تتمدد وهكذا ... ولما كانت هذه القضايا الجزئية كلها معلومة مسبقاً ، خلال نفس عملية الاستقراء ، فلا يوجد أي جديد في النتيجة المستدلة استقرائياً ، ما دامت مجرد تجميع لقضايا معلومة مسبقاً .

ولكن الحقيقة أن النتيجة المستدلة استقرائياً بالطريقة التي أوضحناها ليست مجرد تجميع للقضايا الجزئية ، التي عرفت خلال عملية الاستقراء ، وإنما هي قضية جديدة تختلف عن تلك القضايا .

ولكي ندرك أنها قضية جديدة ، يجب أن نعرف كيف نستنتج هذه القضية من الاستقراء ؟

إن الاستقراء الذي يؤدي إلى القضية القائلة : كل قطع الحديد تتمدد بالحرارة ، ليس استقراءً واحداً ، بل استقراءين .

فأولاً ، يقوم المستدل باستقراء يحصر بموجبه كل قطع الحديد في مجموعة معينة من المادة ، ويتم ذلك عن طريق فحص المستقرىء كل أجزاء العالم لكي يستطيع أن يستوعب كل قطع الحديد ، ويميزها عن غيرها من خشب أو فحم أو ماء . ويخرج المستقرىء من فحصه واستقرائه هذا بنتيجة وهي : أن تلك المجموعة - التي ميزها عن غيرها من الجامع - هي كل قطع الحديد في العالم .

وثانياً ، يقوم المستدل بفحص أفراد تلك المجموعة قطعة قطعة ليجد أن كل عضو فيها يتمدد بالحرارة ، ويخرج المستقرىء من فحصه واستقرائه هذا بنتيجة وهي : أن كل عضو في هذه المجموعة يتمدد بالحرارة .

وهكذا تصبح لدى المستقرىء قضيتان ناتجتان عن استقراءين :

أحدهما : أن القطع الحديدية - التي ميزها في استقرائه الأول - هي كل قطع الحديد في العالم .

والأخرى : أن كل واحدة من هذه القطع تتمدد بالحرارة .

وهاتان القضيتان يلزم عنهما من الناحية المنطقية أن كل قطع الحديد تتمدد بالحرارة . إذ لدينا مجموعة من القطع الحديدية ، وصفناها في القضية الأولى بأنها كل قطع الحديد ، ووصفناها في القضية الثانية بأنها جميعاً تتمدد بالحرارة ، فمن الطبيعي أن نستنتج من ذلك العلاقة بين نفس الوصفين ، ونعرف أن كل قطع الحديد تتمدد بالحرارة .

وهكذا نعرف أن القضية المستدلة بالاستقراء تعبر عن العلاقة بين الوصفين أو المحمولين للمجموعة الواحدة ، وهي علاقة مستنتجة منطقياً من علاقتين : أحدهما علاقة أحد المحمولين بأعضاء المجموعة ، والأخرى علاقة المحمول الآخر

بالمجوعة . والاستدلال الاستقرائي على هذا الأساس صحيح من الناحية المنطقية ،
لأنه استدلال على قضية جديدة مستنتجة من القضايا التي عرفت خلال استقراء
مزدوجين .

نتائج البحث :

- والنتائج التي نخرج بها من هذا البحث هي كما يلي :
- أولاً - إن الاستقراء الكامل لا يدخل في الموضوع الأساس الذي ندرسه
في هذا الكتاب .
- ثانياً - إن الدليل الاستقرائي إذا قام على أساس الاستقراء الكامل يؤدي
إلى العلم بالنتيجة ، لأنها لازمة للاستقراء الكامل لزوماً منطقياً .
- ثالثاً - إن الاستقراء الكامل لا يمكن أن يعتبر برهاناً بالمعنى الأرسطي ،
لعدم قدرته بمفرده على اكتشاف العلة .
- رابعاً - إن الاستدلال بالاستقراء الكامل صحيح من الناحية الصورية
منطقياً ، وليس من قبيل الاستدلال على الشيء بنفسه .
- خامساً - إن الاستقراء الكامل لا يمكن أن يتوفر في القضايا الكلية
في العلوم .

الموقف الأرسطي من الاستقرار الناقص

مشكلة الاستقرار الناقص

ونصل الآن إلى الموقف الأرسطي من الاستقرار الناقص ، ومشكلة الطفرة فيه من الخاص إلى العام ، وهو الموقف الذي يعطينا بصورة رئيسية في دراستنا هذه .

وأكبر الظن أنك إذا طرحت مشكلة هذه الطفرة في الاستدلال الاستقرائي من الخاص إلى العام على إنسان اعتيادي ، فسوف يشرح لك أفكاره عن الطريقة التي يتم بها الاستدلال الاستقرائي بما يلي : إننا نواجه في الاستقرار ظاهرتين تقترنان في كل التجارب التي شملها الاستقرار ، من قبيل الحرارة والتمدد في الحديد ، وما دام التمدد في الحديد ينشأ من سبب في الطبيعة ، فمن الطبيعي أن نستنتج من الاقتران المنمر بين التمدد والحرارة في تجاربنا العديدة : أن الحرارة هي السبب في التمدد . وإذا كانت الحرارة هي سبب التمدد ، فمن حقنا أن نؤكد على سبيل التعميم أنه كلما وجدت الحرارة في الحديد ظهر فيه التمدد ، لأن كل ظاهرة توجد دائماً عند وجود سببها .

وهكذا يعالج التفكير الاعتيادي للإنسان السوي مشكلة الطفرة ويفسر الاستدلال الاستقرائي .

غير أن التفكير المعمق منطقياً وفلسفياً يشير في هذا المجال عدة اعتراضات ضد هذا اللون من التفكير الاعتيادي .

فأولاً : يجب على الدليل الاستقرائي أن يثبت أن لكل ظاهرة طبيعية سبباً (السببية العامة) ، إذ بدون إثباته ذلك يصبح من المحتمل أن يكون وجود التمدد في الحديد غير مرتبط بأي سبب ، وإنما هو وجود تلقائي . وإذا جاز أن يكون وجوداً تلقائياً بدون سبب ، فليس من الضروري أن يتكرر إذا حدثت الحرارة مرة أخرى في الحديد .

وثانياً : إذا اتيح للدليل الاستقرائي أن يثبت أن لكل ظاهرة طبيعية سبباً (أي يثبت السببية العامة) فهذا يعنى أن تمدد الحديد الذي شوهد خلال التجربة مرتبط بسبب معين ، ولكن لا يكفي ذلك لاثبات أن سبب التمدد هو الحرارة التي اقترنت بهذا التمدد في كل التجارب المتعاقبة ، لآنا إذا نظرنا من زاوية السببية العامة فحسب ، نجد أن من الممكن أن يكون السبب الذي يرتبط به تمدد الحديد شيئاً آخر ، غير تعرضه للحرارة ، لأن السببية العامة تحكم بأن للتمدّد سبباً ، ولكنها لا تميّن نوعيته . فيجب على الدليل الاستقرائي بعد أن يثبت السببية العامة أن يفتش عن برهان يثبت به أن سبب التمدد في الحديد - مثلاً - هو الحرارة التي إقترنت بها التمدد خلال التجربة . ولا يصلح مجرد الافتراض بين التمدد والحرارة في التجربة برهاناً - من الناحية المنطقية - على السببية بينها ، لأن الافتراض بينهما كما يمكن أن يكون نتيجة للسببية ، كذلك يمكن أن يكون مجرد صدفة ويكون التمدد مرتبطاً بسبب آخر ، إتفق وجوده في نفس اللحظة التي وجدت فيها الحرارة في الحديد .

وهكذا أي ظاهرة إذا اقترنت بشيء خلال الاستقراء ، فإنه لا يكفي هذا الافتراض لاثبات أن أحدهما سبب للآخر ، ما دام من الجائز أن يكون للظاهرة سبب آخر غير ملحوظ قد اقترنت صدفة بالشيء الملحوظ خلال الاستقراء .

وإذا جاز نظرياً تفسير الإقتران بين الحرارة والتمدد في التجربة على أساس الصدفة ، جاز استعمال نفس التفسير إذا تكرر الإقتران في التجربة الثانية أيضاً ، لأن ما يجوز عقلاً في التجربة الأولى يجوز في التجربة الثانية أيضاً . وهكذا يظل احتمال الصدفة قائماً من الناحية المنطقية ، فلا يمكن للإقتران بين الظاهرتين مهما تكرر أن يبرهن على السببية بينهما .

ولنتفق منذ الآن في بحوث هذا الكتاب - من أجل السهولة - على أن نعبر عن الظاهرة التي يحاول الدليل الإستقرائي أن يثبت كونها سبباً (أ) أو (الألف) ، ونعبر عن الظاهرة التي يحاول الدليل الإستقرائي أن يثبت ارتباطها بالظاهرة الأولى بـ (ب) أو (الباء) ، ونعبر عن الأمر الثالث الذي يحتمل أن يكون هو السبب الحقيقي لوجود (ب) بدلاً عن الألف بـ (ت) أو (التاء) .

وقالنا : إذا اتبح للدليل الإستقرائي أن يثبت السببية العامة في الطبيعة ، وأن يبرهن على أن الألف هو سبب الباء التي اقترنت به خلال الإستقراء ، أي أن الحرارة هي سبب التمدد في الحديد مثلاً في الحالات التي شملها الإستقراء ، فيجب عليه أن يثبت أن هذا السبب سوف يظل في المستقبل ، وفي كل الحالات التي لم تشملها التجربة فعلاً ، سبباً لتلك الظاهرة ، إذ بدون إثبات ذلك لا يمكن أن نصل إلى تعميم شامل يؤكد : أنه كلما وجد الألف في عالم الطبيعة اقترنت به الباء .

هذه مشاكل ثلاث يمكن أن تثار عادة عند محاولة تفسير الدليل الإستقرائي ، وتبرير الطفرة التي يستبطنها .

مهمة المنطق الأرسطي تجاه المشكلة

والمنطق الأرسطي لم يعالج على الصعيد المنطقي إلا المشكلة الثانية من هذه

المشاكل كما سنعرف .

واما المشكلة الاولى والثالثة فقد عولجنا فلسفياً على صعيد الفلسفة العقلية ،
التي يؤمن بها المنطق الأرسطي .

ذلك أن المنطق الأرسطي يؤمن بوجود معارف عقلية مستقلة عن الحس
والتجربة ، ومن أجل ذلك يتبنى الفلسفة العقلية التي تعالج تلك المعارف العقلية
العقلية ، وتعارض استنباط معارف أخرى منها .

وعلى هذا الأساس يعتمد المنطق الأرسطي على الفلسفة العقلية ومفاهيمها عن
السببية ، في حل المشكلة الاولى والمشكلة الثالثة .

فبالنسبة إلى المشكلة الأولى تؤمن الفلسفة العقلية بمبدأ السببية القائل : (أن
لكل حادثة سبباً) ، وتعتقد أنه من المبادئ العقلية المستقلة عن التجربة والحبرة
الحسية ، وعن طريق هذا المبدأ تتغلب على المشكلة الاولى ، وتثبت أن الظاهرة
الطبيعية المدروسة خلال الإستقراء لا بد أن تكون مرتبطة بسبب .

وبالنسبة إلى المشكلة الثالثة تؤمن الفلسفة العقلية بالقضية القائلة : (أن
الحالات المتشابهة من الطبيعة تؤدي إلى نتائج متماثلة) . وتعتقد أن هذه القضية
عقلية مستقلة عن التجربة ، ومستنبطة بطريقة برهانية من مبدأ السببية .

فلهذا لا يجد المنطق الأرسطي على الصعيد المنطقي مشكلة أمامه سوى
المشكلة الثانية وهي : أنه كيف يستطيع أن يستدل بالإقتران بين ظاهرتين على
السببية بينهما ، مع أن من المحتمل أن يكون اقترانهما مجرد صدفة ؟ وإذا كان
ذلك محتماً فليس من الضروري أن يتكرر اقتران احدي الظاهرتين بالآخرى
في المستقبل ، وفي كل الحالات التي لم يشملها الإستقراء .

وسوف نرى أن المنطق الأرسطي قد اعترف بأن عملية الاستقراء وحدها

لا نستطيع أن نتغلب على هذه المشكلة ، وثبتت سببية إحدى الظاهرتين المقترنتين خلال الاستقراء للآخرى . ولكنه حاول التغلب عليها عن طريق إفتراض قضية عقلية قبلية تنفي أن يكون إفتران الظاهرتين مجرد صدفة . وبإضافة هذه القضية العقلية إلى عملية الاستقراء يتكامل الدليل الاستقرائي في رأي المنطق الأرسطي .

وهكذا نعرف أن الاستدلال الاستقرائي يكتسب لدى المنطق الأرسطي قدرته على إثبات التعميم من قضايا عقلية قبلية ثلاث كل واحدة منها تحل إحدى المشاكل الثلاث المتقدمة .

والآن سوف ندرس بالتفصيل الموقف الأرسطي على الصعيد المنطقي من مشكلة الاستقراء ، الذي عالج فيه المنطق الأرسطي المشكلة الثالثة من المشاكل الثلاث التي أفرها ، ونترك علاج المشكلة الأولى والثانية إلى البحث الفلسفي .

ونحن في دراستنا لموقف المنطق الأرسطي من المشكلة الثانية ، سوف نفترض صحة المواقف التي اتخذها على صعيد البحث الفلسفي من مبدأ السببية والقضايا المتفرعة عنه ، وتغلب بسببها على المشكلتين الأولى والثالثة ، ونتجه في درسنا إلى ملاحظة مدى التوفيق الذي أحرزه على الصعيد المنطقي للتغلب على المشكلة الثانية .

المبدأ الأرسطي لتبرير الاستقراء

إذا قمنا باستقراء لنثبت تعميماً من التعميمات ، فتارة : نريد أن نعمم الظاهرة التي استهدفناها من إستقراءاتنا لحالاتٍ تختلف في بعض الخصائص الملحوظة عن الحالات التي شملها الاستقراء . وأخرى : نريد أن نعمم تلك الظاهرة للحالات المماثلة للحالات التي امتد إليها الاستقراء ، والمشابهة لها في كل ما ندركه من المقومات التي يمكن أن تكون ذات أثر في تكوين تلك الظاهرة .

ويؤكد المنطق الأرسطي أن التعميم الأول ليس صحيحاً من الناحية المنطقية ، إذ ما دامت الحالات التي لم يشملها الاستقراء تختلف - في بعض الخصائص الملحوظة والمقومات - عن الحالات التي استقرأناها ، فليس من حقنا أن نستنتج استقراءياً أنها جميعاً تشترك في إيجاد ظاهرة واحدة ، لأن من الممكن أن يكون اختلافها في الخصائص والمقومات ، سبباً لاختلاف نوع علاقتها بتلك الظاهرة . فإذا استقرأنا مثلاً كل أنواع الحيوان البرّي ، فوجدنا أنها تحرك عند المضغ فكها الأسفل ، لم يكن بإمكاننا أن نعمم هذه الظاهرة - تحريك الفك الأسفل عند المضغ - على حيوان بحري ، كالتمساح مثلاً ، لأن التمساح يختلف عن الحيوانات التي استقرأناها في الخصائص والمقومات ، فبالإمكان أن يختلف عنها في هذه الظاهرة أيضاً .

قال الغزالي : « ولا يكفي في تمام الاستقراء ، أن تتصفح ما وجدته شاهداً على الحكم ، إذا أمكن أن يشذ عنه شيء . كما لو حكم إنسان بأن كل حيوان

يحرك عند المضغ فكاه الأسفل لأنه استقرأ أصناف الحيوانات الكثيرة ولكنه لم يشاهد جميع الحيوانات ، لم يأمن أن يكون في البحر حيوان هو التماسح يحرك عند المضغ فكاه الأعلى - على ما قيل - . وإذا حكم بأن كل حيوان سوى الإنسان فزواته على الأثنى من وراء بلا تقابل الوجهين لم يأمن أن يكون سفاد القنفذ - وهو من الحيوانات - على المقابلة ، لكنه لم يشاهده . فإذا حصل من هذا أن الإستقراء التام يفيد العلم ، والناقص يفيد الناقص^(١) .

وقال ابن سينا : « وأما الاستقراء فهو الحكم على كلتي بما وجد في جزئياته الكثيرة . مثل حكنا بأن كل حيوان يحرك عند المضغ فكاه الأسفل ، استقراء للناس والدواب والطيور . والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح ، فانه ربما كان ما لم يستقرئ به بخلاف ما استقرأ ، مثل التماسح في مثالنا ، بل ربما كان المختلف فيه والمطلوب بخلاف حكمه جميع ما سواه^(٢) » .

وأما استخدام الاستقراء للتعميم الى الحالات المماثلة والمماثلة في كل الخصائص والمفومات الملحوظة ، فهو صحيح في المنطق الأرسطي ، ولكن هذا التعميم لا يقوم في رأيه على أساس مجرد التجميع العددي للأمثلة والشواهد ، لأن مجرد التجميع العددي للأمثلة ، لا يبرهن على أن الظاهرتين المقترنتين في تلك الأمثلة والشواهد - خلال الاستقراء - مرتبطتان برابطة السببية . صحيح أن كل ظاهرة لا بد لها من سبب وفقاً للمبدأ العقلي القائل : أن لكل حادثة سبباً ، ولكن ليس من الضروري إذا لاحظنا مجرد التجميع العددي للأمثلة ، أن تكون إحدى الظاهرتين المقترنتين هي السبب للظاهرة الأخرى ، لأن اقترانها كما يمكن أن يكون من أجل سببية أحدها للأخرى ، كذلك يمكن أن يكون مجرد صدفة ، ويكون السبب شيئاً آخر غير ملحوظ لنا خلال الاستقراء .

(١) مقيار العلم للفراي ص ١٦٣

(٢) منطق الاشارات لابن سينا : ص ٢٣١

وإذا عجز التجميع العددي للأمثلة عن إثبات السببية بين الظاهرتين، فهو يمجز أيضاً عن إثبات التعميم، أي تأكيد أن إحدى الظاهرتين سوف تقترن بالأخرى دائماً، إذ ما دام من المحتمل أن يكون اقترانها خلال الاستقراء صدفة، فليس من الضروري أن تتكرر الصدفة في كل حين.

وهكذا يؤكد المنطق الأرسطي: أن السببية بين الظاهرتين المقترنتين خلال الاستقراء، هي الجسر الذي ينقل المستقري من الحالات الخاصة التي لاحظها في استقرانه إلى التعميم على كل الحالات. فمق أمكننا أن نثبت سببية إحدى الظاهرتين المقترنتين للأخرى خلال الاستقراء، اتبع لنا إثبات التعميم، لأن كل ظاهرة تقترن بسببها دائماً.

وبجرد التجميع العددي للأمثلة لا يتيح لنا عبور هذا الجسر وإثبات السببية.

ويعتقد المنطق الأرسطي: أن بإمكان المستقري إيجاد هذا الجسر وإثبات السببية، إذا لاحظ إلى جانب الأمثلة مبدأ عقلياً، يفترض المنطق الأرسطي وجوده في عقلنا بصورة مستقلة عن الاستقراء والتجربة، وهو مبدأ يقول: أن الاتفاق: (الصدفة) لا يكون دائماً أو أكثر، بمعنى أن أي شئتين ليست بينهما رابطة سببية، لا يتكرر إقترانهما في جميع الأحيان، ولا في أكثر الأحيان.

وفي رأي المنطق الأرسطي: إن الدليل الاستقرائي بعد أن يحصل خلال الاستقراء الناقص على عدد كبير من الأمثلة، ينطلق من ذلك المبدأ العقلي، ويتخذ الشكل القياسي في الاستدلال، فيقرر: أن ظاهرة ألف، وظاهرة باء قد اقترنتا خلال الاستقراء في مرات كثيرة، وكلما اقترنت ظاهرة ألف بكثرة، فاحداهما سبب للأخرى، لأن الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثر. ويستنتج من ذلك أن (أ) سبب لـ (ب). وهذا استدلال قياسي بطبيعته، لأنه يسير

من العام إلى الخاص ، وليس من غط الاستدلال الاستقرائي ، الذي يسير من الخاص إلى العام . وإذا ثبت باستدلال قياسي يسير من العام إلى الخاص ، أن بين الحرارة وقعد الحديد رابطة سببية ، إستطعنا أن نؤكد أن الحديد يتمدد كلما تعرض للحرارة ، لأن المسبب يوجد كلما وجد سببه .

وهكذا نلاحظ أن الدور المباشر الذي يلعبه الاستقراء الناقص في رأي المنطق الأرسطي هو تقديم صفوى القياس ، إذ يستخلص من الاستقراء الناقص أن الظاهرتين قد افترنا كثيراً ، وتقوم بعد ذلك معلوماتنا العقلية القبلية بتقديم كبرى القياس ، متمثلة في ذلك المبدأ العقلي الذي ينفي أن يكون الاتفاق دائماً أو أكثرى ، ويستنتج من ذلك أن ظاهرة (أ) سبب لظاهرة (ب) . ولما كانت السببية هي الجسر الذي يبرر الانتقال من الحالات الخاصة إلى التعميم ، فمن الطبيعي أن نصل إلى العلم الكامل بالقضية الكلية .

وعلى هذا الضوء يتضح أن الدليل الاستقرائي في المنطق الأرسطي يستبطن قياساً ، فهو في الحقيقة دليل قياسي يسير من العام إلى الخاص ، وليس دليلاً استقرائياً يسير من الخاص إلى العام .

ويسمي المنطق الأرسطي هذا الدليل الاستقرائي بما يستبطن من قياس - (تجربة) . ويعتبر التجربة أحد مصادر المعرفة ، ويؤمن بقيمتها المنطقية وإمكان قيام العلم على أساسها ، خلافاً للاستقراء الناقص الذي يمثل أحد عنصري التجربة ويعطي صفوى القياس المستبطن فيها . فالتمييز بين التجربة والاستقراء الناقص في المنطق الأرسطي يقوم على أساس أن الاستقراء الناقص مجرد تعبير عددي عن الأمثلة التي لوحظت خلال الاستقراء ، وأما التجربة فهي تتألف من ذلك الاستقراء ومن مبدأ عقلي مسبق ، يتكون منها معاً قياس منطقي كامل .

ومن أجل هذا يمكن القول بأن المنطق الأرسطي يؤمن بالاستقراء الناقص كأساس للعلم ، ويعتقد بأن المستقرىء بإمكانه التوصل إلى التعميم عن طريق

الاستقراء الناقص ، ولكن لا دائماً ، بل فيها إذا أمكن تطبيق ذلك المبدأ العقلي القبلي ، الذي ينبغي تكرار الصدفة على تلك المجموعة من الأمثلة والشواهد التي شملها الاستقراء الناقص ، إذ يتألف عندئذ قياس منطقي كامل ، يستمد صفراء من الأمثلة والشواهد ، وكبراه من ذلك المبدأ العقلي ، ويصل في النتيجة إلى أن إحدى الظاهرتين المقترنتين في الاستقراء هي السبب للآخرى ، وما دامت هي السبب فسوف تقترن بها دائماً في جميع الحالات .

وهكذا نعرف أن المنطق الأرسطي حين يؤكد في بعض نصوصه على أن الاستقراء الناقص لا يفيد علماً ، ويؤكد في مجال آخر أن التجربة تفيد العلم ، يريد بالاستقراء الناقص الذي لا يفيد العلم مجرد التجميع العددي للأمثلة ، دون إضافة أي مبدأ عقلي مسبق .. ويريد بالتجربة التي تفيد العلم تلك الأمثلة فيما إذا أتيت تطبيق مبدأ عقلي مسبق عليها وتأليف قياس منطقي يبرهن على السببية من مجموع ذلك .

قال ابن سينا : « ولقائل أن يقول : ما بال التجربة تفيد الإنسان علماً بأن (السقمونيا) تسهل الصفراء ، على وجه يخالف في إفادته إفادة الاستقراء ، فإن الاستقراء إما أن يكون مستوفى الأقسام وإما أن لا يوقع غير الظن الأغلب ، والتجربة ليست كذلك ... فنقول في جواب ذلك : أن التجربة ليست تفيد العلم لكثرة ما يشاهد على ذلك الحكم فقط ، بل لاقتراح قياس به قد ذكرناه » (١) .

ويشير بذلك إلى كلام سابق له بشرح فيه كيف يقوم العلم والبرهان على أساس التجربة إذ يقول : « إنه لما تحقق أن (السقمونيا) يعرض له إسهال الصفراء ، وتبين ذلك على سبيل التكرار الكثير ، علم أن ذلك ليس اتفاقاً ، فإن الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرية » (٢) .

(١) منطق الشفا : البرهان . لابن سينا ص ٦ :

(٢) المصدر السابق ، الموضع نفسه

وقال الطوسي في شرحه لمنطق الاشارات : « المجرىات محتاج إلى أمرين : احدهما المشاهدة المتكررة ، والثاني القياس الخفي . وذلك القياس هو أن يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقياً ، فإذا كان هو إنما يستند إلى سبب ، فيعلم من ذلك ان هناك سبباً ، وإن لم يعرف ماهية ذلك السبب ، وكلما علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعاً ، وذلك لأن العلم بسببية السبب وان لم يعرف ماهيته يكفي في العلم بوجود المسبب . والفرق بين التجربة والاستقراء ان التجربة تقارن هذا القياس والاستقراء لا يقارنه » (١) .

وقال الرازي في تعليقه على شرح الإشارات : « عسى سائل أن يقول ليست التجربة إلا مشاهدات متكررة ، كما أن الاستقراء أيضاً مشاهدات متكررة ، فكيف أفاد التجربة اليقين دون الاستقراء ؟ ! فالجواب : انه إذا تكررت المشاهدات على وقوع شيء ، وعلم بالمقل أنه ليس اتفاقياً ، إذ الاتفاقيات لا تكون دائمة ولا اكثرية ، كانت التجربة مفيدة لليقين . وإن لم يعلم ذلك واستدل بمجرد المشاهدات الجزئية بدون ذلك القياس على الحكم الكلي كان استقراء ولا يفيد اليقين » (٢) .

خطأ في فهم الموقف الأرسطي

وعلى هذا الضوء نعرف خطأ كثير من الباحثين المحدثين وغيرهم ، إذ خيل لهم أن المنطق الأرسطي ينكر التعميمات الاستقرائية ولا يعترف بالقضايا المستدلة بالاستقراء الناقص ، ويرى أن الاستقراء إذا لم يكن شاملاً فهو يعجز عن اثبات التعميم .

والواقع - كما تقدم - إن المنطق الأرسطي يؤمن بإمكان التوصل عن طريق

(١) منطق الاشارات ٢١٧

(٢) المصدر السابق ، الموضع نفسه

الإستقراء الناقص الى التعميم ، ولكن لا على أساس التجميع العددي للأمثلة
فحسب ، بل على أساس مبدأ عقلي قبلي ، يتألف منه ومن الأمثلة المستقراء
قياس كامل يبرهن على السببية ، وبالتالي على التعميم لكل الحالات الماثلة ،
ويسمي المنطق الأرسطي ذلك بالتجربة ، ويعتبر التجربة أحد مصادر العلم
وأساساً صالحاً للتعميم ، بينما يسمي التجميع العددي للأمثلة فقط بالاستقراء
الناقص ، ويعتقد بأنه غير صالح منطقياً لإثبات التعميم .

وهناك من يحاول أن يفسر تمييز المنطق الأرسطي هذا بين الإستقراء الناقص
والتجربة ، بأن المنطق الأرسطي يريد بالاستقراء الناقص الذي لا يصلح أساساً
للعلم بالتعميم ، ملاحظة أشياء جاهزة ناجزة في الطبيعة ، من قبيل ما إذا
لاحظنا عدداً كبيراً من الغربان فوجدناها سوداء ، ففي هذه الحالة ليس من
حقنا أن نبي على هذه الملاحظة العلم بأن كل غراب أسود . وأما التجربة التي
تصلح أساساً للعلم فهي تعبر عن عملية فيها شيء من التأثير والتأثر^{١١} ، أو بتعبير
آخر هي عمل إيجابي يقوم به الانسان ، من قبيل أن يسلط الحرارة على الحديد
فيتعدد في كثير من الحالات ، فنتنتج أن كل حديد يتمدد بالحرارة .

وهذه التفرقة بين الإستقراء والتجربة التي حاولها بعض شراح المنطق
الأرسطي تقترب بالتجربة نحو المفهوم العلمي الحديث لها ، ونقترب بالاستقراء
الناقص نحو ما يسمى بالملاحظة المنظمة في لغة المنهج العلمي الحديث .

ولكن هذا التفسير الموقف الأرسطي خاطيء ، لأن المنطق الأرسطي لم
يرد بالتجربة التي اعتبرها أساساً للعلم بالتعميم كما تقدم ، إلا نفس الاستقراء
الناقص ، ولكن في حالة تكوين قياس منطقي ، يستمد صفراء من الاستقراء
الناقص ، وكبراء من مبدأ عقلي قبلي ينفي تكرار الصدفة . فالتجربة لا تختلف
عن الاستقراء الناقص في نوعية النشاط الذي يمارسه الانسان ، وكونه نشاطاً
إيجابياً فاعلاً أو مجرد ملاحظة ، بل تختلف عنه في اشتغالها على مبدأ عقلي قبلي

(١) المنظومة للسبزواري ص ٩٠ .

ينضم إلى الأمثلة المستقراء ، فيتكون من المجموع قياس كامل . ولهذا يعتبر ابن سينا استقراء مواليد الزوج الذي يدل على أن ابن الزنجي أسود تجربة ، بالرغم من أنه لا يحتوي على أي تأثير وثأر أو عمل إيجابي من الإنسان المستقري^(١).

التفسير الأرسطي ونظرية المعرفة

وهذا التفسير الأرسطي للدليل الاستقرائي ، القائم على أساس افتراض قضايا عقلية قبلية .. يرتبط بموقف المنطق الأرسطي في نظرية المعرفة ورأيه في مصادرها الأساسية ، فان المنطق الأرسطي يؤمن في نظرية المعرفة : بأن العقل مصدر لمعرفة قبلية مستقلة عن التجربة والاستقراء ؛ وعلى أساس ذلك يكون بإمكانه أن يفسر الدليل الاستقرائي ، ويبرر التعميمات الاستقرائية بقضايا عقلية قبلية ، من قبيل المبدأ القائل : أن الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرية ، فيكتسب الدليل الاستقرائي طابعه العقلي من تلك القضايا العقلية قبلية .

وهذا التصور الأرسطي للدليل الاستقرائي وجذوره العقلية لا يتفق مع الاتجاه الآخر في نظرية المعرفة ، الذي يرفض وجود معارف عقلية مستقلة عن التجربة والخبرة الحسية ، ويعتبر أن التجربة والخبرة هي المصدر الوحيد للمعرفة ، لأن رفض معارف عقلية مستقلة عن التجربة ، يعني أن المبدأ الأرسطي - الذي ينفي الاتفاق الدائم والغالبي في الطبيعة - لا يمكن أن يكون معلوماً قبلية بصورة مستقلة عن الاستقراء والتجربة ، بل إذا كنا ندرك شيئاً من هذا القبيل حقاً ، فيجب أن يكون إدراكنا له قائماً على أساس التجربة والاستقراء ، وهذا يؤدي بنا إلى أن المبدأ الأرسطي نفسه ليس إلا نتيجة من نتائج التعميم الاستقرائي ، فلا يمكن أن يشكل الأساس المنطقي للتعميمات الإستقرائية .

(١) منطق الشفا ، البرهان ص ٢٧

ونحن نؤمن بالمعرفة العقلية القبلية وفاقاً للمنطق الأرسطي ، كما سنرى في فصل مقبل من فصول هذا الكتاب إن شاء الله تعالى ، وعلى هذا الأساس فبإمكاننا أن نتقبل افتراض وجود معرفة عقلية قبلية .. ولكننا ننكر في نفس الوقت أن يكون المبدأ القائل أن الإتفاق في الطبيعة لا يكون دائماً ولا أكثرية معرفة عقلية قبلية ، فنحن وإن كنا نعلم بأن الاتفاق في الطبيعة لا يكون دائماً ولا أكثرية ، إلا أن علمنا بذلك ليس علماً عقلياً قبلياً ، بل هو نتاج من نتاجات الدليل الاستقرائي نفسه ، فلا يمكن أن يشكل الأساس المنطقي للاستقراء ، وبقدم له المبرر العقلي الكافي .

ولا بد لنا الآن - ما دام هذا المبدأ حجر الزاوية في الموقف الأرسطي على الصعيد المنطقي من مشكلة الاستقراء - أن نحصل على تصور محدد لهذا المبدأ العقلي المفترض وأبعاده ، ثم نقيمه بعد ذلك ونكتشف حقيقته ، وهل هو من المبادئ العقلية القبلية ، أو من القضايا المرتبطة بالاستقراء والتجربة ؟

معنى الاتفاق في المبدأ الأرسطي

وقبل كل شيء يجب أن نعرف المعنى الذي يقصده المنطق الأرسطي من كلمة (الاتفاق) في المبدأ الذي وضعه أساساً للاستقراء ، والذي يقول أن الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرية .

إن الإتفاق بمعنى (الصدفة) ، والصدفة تمثّر نقطة مقابلة للزوم ، فإذا استطعنا أن نفهم معنى الزوم أمكننا أن نحدد معنى الصدفة ، بوصفه المفهوم المقابل للزوم والنقيض له .

• والزوم على نحوين : الزوم المنطقي ، والزوم الواقعي .

والزوم المنطقي : لون من الارتباط بين قضيتين أو مجموعتين من القضايا ، يجعل أي افتراض للانفكاك بينهما يستبطن تناقضاً . كالزوم المنطقي القائم بين

مصادرات هندسة اقليدس ونظرياتهما ، نتيجة لاستبطان التفكير بين هذه النظريات وتلك المصادرات للتناقض .

واللزوم الواقعي : عبارة عن علاقة السببية القائمة بين شيئين ، كالنار والحرارة ، أو الحرارة والغليان ، أو استهال الأفيون والموت . وهذه السببية لا تستبطن أي لزوم منطقي بالمعنى المتقدم ، لأن افتراض أن النار ليست حارة ، أو أن الحرارة لا تؤدي إلى الغليان .. لا يستبطن بذاته تناقضاً .

فهناك - مثلاً - فرق كبير بين افتراض أن المثلث ليس له ثلاثة أضلاع ، وافتراض أن الحرارة لا تؤدي إلى غليان الماء ، فإن الافتراض الأول يستبطن داخل بنائه الذهني تناقضاً منطقياً ، بينما لا يوجد أي تناقض منطقي داخل الافتراض الثاني ، لأنه افتراض لا يناقض نفسه ، وإنما يناقض الواقع الموضوعي للحرارة ، ولهذا كان اللزوم بين المثلث والأضلاع الثلاثة منطقياً ، وكان اللزوم بين الحرارة والغليان واقعياً فحسب لا منطقياً .

و (الصدفة) تعبير عن المفهوم المقابل للزوم . فإذا قيل عن شيء أنه (صدفة) كان معنى ذلك : عدم كونه لازماً لزوماً منطقياً ، أو واقعياً .

والصدفة قسمان : صدفة مطلقة ، وصدفة نسبية :

فالصدفة المطلقة : هي أن يوجد شيء بدون سبب إطلاقاً ، كغليان الماء إذا حصل دون أي سبب . والصدفة النسبية : هي أن توجد حادثة معينة نتيجة اتوفر سببها ويتمق إقترانها بحادثة أخرى صدفة ، كما إذا تعرض ماء معين لحرارة بدرجة مئة فحدث فيه الغليان ، وتعرض ماء آخر في نفس الوقت لانخفاض في درجة الحرارة إلى الصفر فحدث فيه الانجماد ، في نفس اللحظة التي بدأ فيها غليان الماء الأول . ففي هذا المثال يعتبر اقتران انجماد هذا الماء ، وغليان ذلك الماء ، ووجودهما معاً في لحظة واحدة ، صدفة . والصدفة هنا نسبية لا مطلقة ، لأن كلا من الغليان والانجماد وجد نتيجة لسبب خاص ،

لا صدفة ، وإنما تتمثل الصدفة في اقترانها ، إذ ليس من اللازم أن يقترن المجاهد ماء بغليان ماء آخر ، فإذا اقترن أحدهما بالآخر كان ذلك صدفة .

وعلى هذا الأساس يمكن القول ، بأن الصدفة المطلقة : هي أن توجد حادثة بدون أي لزوم منطقي أو واقعي ، أي بدون سبب . والصدفة النسبية : هي أن تقترن حادثتان بدون أي لزوم منطقي أو واقعي لهذا الإقتران ، أي بدون رابطة سببية تحتم اقتران أحدهما بالآخرى .

والصدفة المطلقة مستحيلة من وجهة النظر الفلسفية الأرسطية ، أو أي وجهة نظر فلسفية أخرى تؤمن بمبدأ السببية بوصفه مبدأ عقلياً قلياً . لأن الصدفة المطلقة تتعارض مع مبدأ السببية ، فمن الطبيعي لكل من يؤمن بمبدأ السببية أن يرفض الصدفة المطلقة .

ومبدأ السببية هذا - يرفضه للصدفة المطلقة - يشكل في الاتجاه الأرسطي واتجاه الفلسفة العقلية عموماً ، القضية العقلية القلبية ، التي تعالج المشكلة الأولى من المشاكل الثلاث التي يواجهها الدليل الاستقرائي ، كما تقدم في مستهل هذا البحث . كما أن القضية العقلية التي يعالج الاتجاه الأرسطي بها المشكلة الثالثة من تلك المشاكل ، مستنبطة من مبدأ السببية .

وأما الصدفة النسبية فليس فيها استحالة من وجهة نظر فلسفية ، لأنها لا تتعارض مع مبدأ السببية ، فإن الاقتران بين إنجها ماء وغليان ماء آخر صدفة لا ينفي نشوء كل من الانجها والغليان عن سبب خاص ، هو انخفاض درجة الحرارة إلى الصفر في الأول ، وارتفاعها إلى مئة في الثاني فهناك في هذا المثال ثلاثة اقترانات ، واحد منها تتمثل فيه الصدفة النسبية ، وهو اقتران انجها الماء بغليان الماء الآخر ، واثنان منها لا يعبران عن صدفة ، لأنها يقومان على أساس رابطة السببية ، وهما اقتران الانجها بانخفاض الحرارة من ناحية ، واقتران الغليان بارتفاعها من ناحية أخرى .

وهكذا نعرف ان الاقتران بين حادثتين قد يكون مجرد صدفة ، ونطلق عليها اسم الصدفة النسبية ، وقد يكون ناتجاً عن رابطة سببية بين الحادثتين .

وهناك فارق ملحوظ - في تجاربنا جميعاً - بين هذين القسمين من الاقتران ؛ فالاقتران الناتج عن رابطة سببية مطرد دائماً ، فمضى حدث انخفاض في درجة الحرارة إلى الصفر اقترن ذلك بالانجماد ، ومتى حصل برق وجد صوت الرعد . وأما الاقتران الذي يتمثل في الصدفة النسبية فهو قد يحدث ، ولكنه لا يطرد ولا يتكرر باستمرار ، فأنت قد يتفق لك أن تجد صديقك أحياناً حين تفتح الباب وهم بالخروج من بيتك ، ولكن هذا لا يطرد في كل مرة تفتح فيها الباب وتخرج من البيت على سبيل الصدفة ، ولو اطرد ذلك لاستطعت أن تستنتج أن رؤيتك لصديقك كلما فتحت الباب ليس صدفة ، بل نتيجة لحرص صديقك على أن يفاجئك دائماً بنفسه في كل مرة تحاول فيها الخروج .

والمنطق الأرسطي ينطلق من هذه النقطة ، فيقدم لنا المبدأ التالي : (إن الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثر) ، بوصفه مبدأً عقلياً قليلاً ، وهو يريد بالاتفاق الصدفة النسبية ، ويقصد بهذا المبدأ التأكيد على أن الصدفة النسبية لا تتكرر باستمرار ، ويستهدف من وراء ذلك إلى استنتاج رابطة سببية بين كل ظاهرتين يتكرر إقترانهما باستمرار خلال الاستقراء ، لأن إقترانهما لو كان مجرد صدفة نسبية لما تكرر باستمرار ، لأن الصدفة النسبية لا تتكرر باستمرار بصورة متتالية ، فقد يتفق مرة أن تقترن الألف بالباء صدفة ، وفي مرة ثانية وثالثة قد تقترن الألف بالباء صدفة أيضاً ، ولكن ليس من الممكن أن تقترن الألف بالباء صدفة في جميع المرات ، لأن الصدفة النسبية المتتالية لا يمكن أن تتابع .

ويريد المنطق الأرسطي بالتأكيد على أن هذا المبدأ عقلي قليلاً ، وضع أساس منطقي للدليل الاستقرائي ، وربطه بالمعرفة العقلية المفصلة عن التجربة ، بوصفه استنتاجاً منطقياً قياسياً من تلك المعرفة .

حاجة المبدأ الى صيغة محددة

ورغم كل هذه الايضاحات السابقة ظلت نقطة جوهرية بحاجة إلى الايضاح والتحديد ، في المبدأ الارسطي للاستقراء ، وهي أن المبدأ الارسطي ينفي تكرار الصدفة النسبية ، أي تتابع صدف نسبية متماثلة ، ولكن لا يحدد درجة التكرار والتتابع الذي ينفيه . فهل ينفي تكرار الصدفة النسبية بالقدر الذي يستوعب كل عمر الطبيعة ، بما يضم من زمان حاضر وماض ومستقبل ؟ أو ينفي تكرار الصدفة النسبية في مجال محدد كجبال التجارب التي يقوم بها شخص ، أو التي تقع خلال فترة زمنية معينة ؟ .

فإن كان الأول ، فهو يعني أن الصدفة النسبية لا تتكرر باستمرار مع امتداد عمر الطبيعة في الماضي والحاضر والمستقبل ، ولا ينفي المبدأ الارسطي على هذا الأساس ان تتكرر الصدفة النسبية في تجارب شخص واحد ، مهما كانت كثيرة ، أو في فترة محددة من الزمن مهما كانت طويلة . ويترتب على ذلك أن المبدأ الارسطي إذا كان ينفي فقط التكرار المتوعد لعمر الطبيعة ، فلا يصلح ان يكون أساساً منطقياً لتبرير الدليل الاستقرائي ، واستنتاج رابطة سببية من تكرار الاقتران بين ظاهرتين ، لأننا سوف لن نستطيع أن نستبعد احتمال الصدفة النسبية ، ونكتشف السببية ، إلا إذا عاصرنا الطبيعة في الماضي والحاضر والمستقبل ، وتأكدنا من تكرار الاقتران واستمراره في كل تلك الأزمنة ، وهذا شيء مستحيل من الناحية الواقعية . فيظل أي اقتران متكرر بين ظاهرتين خلال عملية الاستقراء عاجزاً عن إثبات السببية بين الظاهرتين .

وإذا كان التكرار الذي ينفيه المبدأ الارسطي هو التكرار في مجال محدد ، وبالقدر الذي يتيح أن يضع أساساً منطقياً لاكتشاف السببية في حالات الاستقراء ، فهذا يعني أن المبدأ الارسطي يستهدف إثبات أن الصدفة النسبية لا تتكرر باستمرار في عدد معقول من التجارب والملاحظات التي يقوم بها الانسان

خلال عملية الاستقراء . فإذا قمنا بعدد معقول من التجارب لتخفيض درجة الحرارة في الماء إلى الصفر ، واقترن ذلك في جميع تلك التجارب بالانجهد ، استطعنا أن نستنتج على ضوء المبدأ الأرسطي أن انخفاض درجة الحرارة إلى الصفر هو السبب في الانجهد ، وليس إقترانها مجرد صدفة ، لأنه لو كان صدفة لجاز أن يوجد مرة أو مرتين مثلاً ، ولما تكرر باستمرار في كل التجارب التي قمنا بها .

ويبقى على المبدأ الأرسطي بعد هذا أن يحدد ذلك العدد المعقول من التجارب والملاحظات ، الذي لا تتكرر الصدفة النسبية فيه باستمرار ، لأن عدد التجارب والملاحظات يختلف من إستقراء إلى آخر ، ومن حالة إلى أخرى ، فإذا حدد العدد الذي لا تتكرر الصدفة النسبية فيه دائماً ، وجب على كل إستقراء أن يصل بملاحظاته وتجاربه إلى ذلك العدد ، لكي يستطيع أن ينفي الصدفة ، ويبرهن على السببية بين الظاهرتين .

وهكذا لابد للمنطق الأرسطي أن يضع مبدؤه في صيغة محددة ، من قبيل أن يقول : أن الصدفة النسبية لا تتكرر خلال عملية الإستقراء في عشر تجارب باستمرار ، أو في مائة تجربة ، أو في ألف تجربة ، أو في أي عدد آخر يحدد ، أكبر من ذلك أو أصغر .

فإذا افترضنا أننا حددنا ذلك العدد المعقول من التجارب بعشر مثلاً ، فمعنى المبدأ الأرسطي على ضوء هذا التحديد : هو أننا إذا قمنا بتجربة على الماء ، فخفضنا درجة حرارته إلى الصفر ، فاقترن ذلك بالإنجهد ، لم نستطع أن نكتشف من وقوع هذا الإقتران مرة واحدة وجود رابطة سببية بين الإنخفاض والإنجهد ، لأن بالإمكان أن يكون الإقتران مجرد صدفة نسبية ، ويظل إحتمال الصدفة النسبية قائماً إلى أن يتكرر الإقتران بين الإنخفاض والإنجهد في تجاربنا عشر مرات ، فمئذئذ نستطيع أن ننفي الصدفة في ضوء المبدأ الأرسطي ، ونكتشف أن إقتران الإنجهد بالإنخفاض كان نتيجة لوجود رابطة سببية بينهما ، ونجعل من

هذه السببية - بعد ذلك الجسر الذي ننتقل عن طريقه من الحالات الخاصة إلى نعيم شامل .

ويمكننا على ضوء ما تقدم أن نلخص موقف المنطق الأرسطي من الإستقراء الناقص ، وقدرته على التعميم في النقاط التالية :

أولاً : إن إستنتاج التعميم من الحالات الخاصة التي يقدمها الإستقراء الناقص ، يتوقف على إكتشاف رابطة السببية بين الظاهرتين اللتين افترتتا خلال الإستقراء .

ثانياً : إن إكتشاف رابطة السببية بين الظاهرتين المقترنتين ، لا يمكن أن يقوم على أساس الأمثلة التي يقدمها الإستقراء فحسب ، مهما كان عددها .

ثالثاً : إن رابطة السببية تستنتج في حالات الإستقراء من المبدأ الذي ينفي تكرار الصدفة النسبية باستمرار في عدد معين من التجارب ، أي يثبت أن الصدف النسبية المتماثلة لا تتتابع خلال عدد معين من التجارب باستمرار .

النقطة الجوهرية في الخلاف

والنقطة الجوهرية في خلافنا مع المنطق الأرسطي ، أنا وإن كنا لا نرفض بشكل كامل الإعتقاد بالمبدأ الذي تقرره النقطة الثالثة ، ولا ننكر صدقه - في حدود ما - على الطبيعة ، ولكننا نختلف مع المنطق الأرسطي في تقييم هذا المبدأ .

فإن المنطق الأرسطي يعتبر هذا المبدأ أساساً للاستدلالات الإستقرائية ، وهذا يعني ضمناً أنه مبدأ عقلي قبلي ، أي أنه مدرك للعقل بصورة مستقلة عن الإستقراء والتجربة ، لأنه إذا كان مستخلصاً من الإستقراء والتجربة فلا يمكن أن يعتبر أساساً للاستدلال الإستقرائي ، وشرطاً ضرورياً للتعميمات الإستقرائية ، إذ يصبح هو بنفسه واحداً من تلك التعميمات الإستقرائية ، فيتوجب على المنطق

الأرسطي - وهو يحاول أن يتخذ من ذلك المبدأ أساساً منطقياً للاستدلال الإستقرائي عموماً - أن يمنحه طابعاً عقلياً خالصاً ، ويؤمن به بوصفه معرفة عقلية قبلية مستقلة عن الإستقراء والتجربة .

وهنا تكمن النقطة الجوهرية في خلافنا مع المنطق الأرسطي ، لأننا نرى أن المبدأ الذي ينفي تكرار الصدفة النسبية باستمرار ليس معرفة عقلية قبلية ، بل هو - إذا قبلناه - ليس ، على أفضل تقدير ، إلاّ نتاج إستقراء للطبيعة ، كشف عن عدم تكرار الصدفة النسبية فيها على خط طويل ، وإذا كان هذا المبدأ بنفسه ممطّياً إستقرائياً فلا يمكن أن يكون هو الأساس للاستدلال الإستقرائي ، بل يتوجب عندئذ الإعتراف بأن الأمثلة التي يعرضها الإستقراء كافية للاستدلال على قضية كلية وتعميم استقرائي ، دون حاجة إلى إضافة ذلك المبدأ الأرسطي إليها .

فنحن هنا لا نريد أن نناقش المنطق الأرسطي في صدق المبدأ الذي ينفي تكرار الصدفة النسبية ، وإنما نريد أن نناقشه في الطابع العقلي لهذا المبدأ وإعتباره معرفة قبلية .

وعلى هذا الأساس نتساءل: ما هو الدليل الذي يستند إليه المنطق الأرسطي في التأكيد على الطابع العقلي لهذا المبدأ ؟ وكيف يمكن أن يثبت أنه مبدأ عقلي مستقل عن التجربة ؟

كيف يثبت المنطق الأرسطي المبدأ العقلي ؟

والواقع أن المنطق الأرسطي لم يقدّم أي دليل على هذا المبدأ ، لأنه يرى أن هذا المبدأ معرفة عقلية أولية ، والمعارف العقلية الأولية بطبيعتها لا تحتاج إلى دليل ، ولا يمكن لأحد أن يبرهن عليها .

فإن المنطق الأرسطي يقسم المعارف العقلية إلى قسمين : معارف أولية ، ومعارف ثانوية . فالمعارف الأولية : هي المعلومات التي توجد بداهة في ذهن البشري ، من قبيل مبدأ عدم التناقض . والمعارف الثانوية : هي المعلومات التي تستنتج من المعلومات الأولية ، من قبيل أن زوايا المثلث تساوي قائمتين . فكل معرفة تنتمي إلى القسم الأول لا يمكن أن يبرهن عليها ، لأنها أولية ، وليست مستنتجة . وكل معرفة تنتمي إلى القسم الثاني تحتاج إلى برهنة عليها ، عن طريق المعلومات الأولية . والمنطق الأرسطي يرى أن التجربة أحد المصادر الرئيسية للمعرفة ، وأن القضايا التجريبية هي من فئات القسم الأول ، أي أنها معارف أولية .

وهذا يدل على أن المنطق الأرسطي يرى أن المبدأ العقلي – الذي يعتبره أساساً لتفسير الدليل الإستقرائي والتجربة – معرفة عقلية أولية ، إذ لو كان معرفة ثانوية مستنتجة من مقدمات سابقة ، لما كانت التجربة مصدراً رئيساً للمعرفة ، ولما كانت القضية التجريبية من فئات القضايا الأولية .

فالمنطق الأرسطي يحكم اعتباره للقضية التجريبية أولية ، وبحكم إيمانه بأن كل تجربة يجب أن يدخل فيها ذلك المبدأ العقلي ، الذي ينفي تكرار الصدفة النسبية ، لا بد أن يكون مؤمناً بأن هذا المبدأ يمثل معرفة عقلية أولية ، ومن أجل ذلك لا يجد حاجة إلى الاستدلال عليه ، كما لا يستدل على أي معرفة عقلية أولية . فكما لا حاجة في الإيمان بمبدأ عدم التناقض إلى دليل ، كذلك الأمر في مبدأ عدم تكرار الصدفة النسبية ، لأن المعارف الأولية تشكل بدايات المعرفة العقلية القبلية ، فلا يمكن أن يستدل عليها بمقدمات سابقة عليها.

وما دمنّا قد حصلنا على تصور محدد لمفهوم المنطق الأرسطي عن المبدأ الذي ينفي تكرار الصدفة النسبية ، وعرفنا أنه يعتبره من القضايا العقلية الأولية ، كمبدأ عدم التناقض ، فقد يكون بالإمكان التأكد من خطأ المنطق الأرسطي في اعتقاده هذا ، بمجرد تصوره تصوراً دقيقاً ، لأن المبدأ الذي يقدمه لنا

المنطق الارسطي - بوصفه مبدأ أولياً - هل ينفي تكرار الصدفة النسبية على مستوى الوقوع فحسب ، أي أنه ينفي وقوع هذا التكرار ، أو ينفي الامكان ويقرر استحالة تكرار الصدفة النسبية ؟

فان كان المبدأ الأرسطي يقرر استحالة تكرار الصدفة النسبية ، كما يقرر مبدأ عدم التناقض استحالة التناقض ، فبسهولة يمكننا أن ندرك أن هذا المبدأ غير موجود في عقولنا ، لأننا جميعاً نميز بين مبدأ عدم التناقض ومبدأ عدم تكرار الصدفة النسبية ، فإن عالمنا الواقعي الذي نعيش فيه وإن لم يوجد فيه تناقض ولا تكرار مستمر في الصدفة النسبية على خط طويل ، ولكننا ندرك أنه ليس بالامكان أن يوجد التناقض فيه ، لأنه مستحيل ، ولهذا لا يمكن أن نتصور عالماً تتعايش فيه الأشياء مع أعدامها في وقت واحد . وليس كذلك التكرار المستمر في الصدفة النسبية ، فانه - رغم عدم وقوعه في عالمنا هذا - لا ندرك استحالة مطلقة فيه ، وبإمكاننا من الناحية النظرية أن نتصور عالماً تتكرر فيه الصدفة النسبية باستمرار ، وتعايش فيه تلك الصدف المتكررة بسلام .

وإذا كان المبدأ الأرسطي ينفي تكرار الصدفة النسبية في عالمنا الذي نعيشه ، مع الإعتراف بإمكان تكررها ، فمن الطبيعي أن لا يكون هذا المبدأ من المبادئ العقلية الأولية المستقلة عن التجربة ، لأن هذه المبادئ - حينما تنفي أو تثبت - تستند دائماً إلى الإستحالة والضرورة ، وإننا ما أدركنا امكان شيء ما ، فكيف نستطيع أن ننفي وقوعه بصورة منفصلة عن الحس والتجربة ؟

إن شيئاً من قبيل هذا التحليل قد يكفي للانتباه إلى أن هذا المبدأ ليس من المبادئ العقلية القبلية ، غير أننا سوف لن نكتفي بهذا ، بل سوف نحاول القيام بتوضيح كامل لتفسيـد الطابع العقلي المستقل لذلك المبدأ الأرسطي ، ونستعمل وسائل عديدة للتنبيه على واقع ذلك المبدأ ، ونجربده عن طابعه العقلي المزعوم .

نقد المبدأ الأرسطي

تمهيد

المبدأ الأرسطي للاستقراء يشكل علماً اجمالياً

عرفنا أن المبدأ الأرسطي المتقدم للاستقراء ينفي تكرار الصدفة النفسية ، في عدد معقول من التجارب والملاحظات خلال الاستقراء ، ولنفرض الآن – تيسيراً للتعبير – أن هذا العدد هو (عشرة) . فعلى أساس هذا الافتراض يعني المبدأ الأرسطي : أن ألف وباء إذا لم تكن بينها رابطة سببية ، وأوجدنا الألف عشر مرات ، فإن الباء سوف لا توجد في مرة واحدة – على الأقل – من هذه المرات ، لأنها لو وجدت واقتربت بالألف فيها جميعاً ، لكان معنى ذلك تكرار الصدفة النسبية في عشر تجارب ، وهذا ما ينفيه المبدأ الأرسطي .

والمبدأ الأرسطي إذ يخبرنا بأن الظاهرتين اللتين لا ترتبط إحداهما بالآخرى برباط السببية ، سوف لن تقتربا في تجربة واحدة على الأقل من التجارب العشر ، لا يعين لنا هذه التجربة التي لا تقترب فيها الظاهرتان ، فقد تكون الأولى أو الرابعة ، أو أي تجربة أخرى من العشرة ، وبذلك يكون المبدأ الأرسطي علماً بنفي غير محدد .

والعلم بنفي غير محدد ، له أمثلة كثيرة في معارفنا الإعتيادية ، كما أن العلم بنفي محدد له أمثلة كثيرة أيضاً . فنحن قد نعلم بأن هذه الورقة ليست سوداء ،

وهذا علم بنفي محدد . وقد لا نعلم بذلك ، ولكننا نعلم بأن الورقة ليست سوداء وبيضاء في نفس الوقت ، وهذا علم بنفي غير محدد ، لأنه بنفي أحد اللونين عن الورقة على أقل تقدير . وقد نعلم بأن كتاب تاريخ الطبري الذي كان موجوداً في مكتبتنا قد فقد ولم يعد موجوداً ، وهذا علم بنفي محدد ، وقد لا نعلم بذلك ، ولكننا نعلم بأن أحد كتب التاريخ قد فقد من مكتبتنا ، وهذا علم بنفي غير محدد ، لأننا لا نستطيع بموجب هذا العلم ، أن نحدد نوع الكتاب الذي فقدناه ، هل هو تاريخ الطبري أو تاريخ الكامل ؟

ونطلق على العلم بنفي غير محدد ، وعلى أي علم بشيء غير محدد بالضبط ، اسم العلم الإجمالي . ونطلق على العلم بالنفي المحدد ، وعلى أي علم بشيء محدد بالضبط ، اسم العلم التفصيلي .

وعلى هذا الأساس يمكن أن نعتبر المبدأ الأرسطي تعبيراً عن علم إجمالي بالنفي .

كيف ينشأ العلم الإجمالي

ويمكننا بسهولة أن نفسر نشوء العلم بنفي محدد (العلم التفصيلي) ، فانت حين تقول : هذه الورقة ليست سوداء ، أو أن تاريخ الطبري ليس موجوداً في مكتبتي يمكنك أن تستند في ذلك إلى رؤيتك للورقة ، وإدراكك بأنها ليست سوداء ، وإلى رؤيتك لمكتبتك ، وإفتقارك لتاريخ الطبري من بين كتبك .

وأما العلم بنفي غير محدد (العلم الإجمالي) فانه حين نتحدث عن ورقة تجهل لونها بالضبط ، غير أنك تعلم على أي حال أنها ليست سوداء وبيضاء في وقت واحد ، فتقول : إن أحد اللونين على الأقل – السواد أو البياض – غير موجود في الورقة ، ولا تستند في تأكيدك لهذا النفي غير المحدد ، إلى رؤيتك للورقة وإحساسك بلونها ، لأنك لو كنت قد رأيت الورقة لاستطعت أن تحدد لونها

بالضبط ، وإنما تؤكد ذلك النفي غير المحدد قبل رؤية الورقة ، نتيجة للعلم المسبق بأن السواد والبياض لا يجتمعان في شيء واحد .

كما أن علمك غير المحدد بأن أحد كتب التاريخ قد فقد من مكتبتك ، لا يمكن أن يكون نتيجة لتفتيش شامل للمكتبة كلها ، إذ في هذه الحالة سوف تعرف عادة الكتاب المفقود بالضبط ، ولن يكون النفي لديك غير محدد ، فيجب أن يكون هذا العلم نتيجة لشيء آخر .

ونحن إذا درسنا الظروف التي ينشأ فيها العلم بنفي غير محدد (العلم الإجمالي) نجد أن هذا العلم يتولد في حالتين :

الأولى : أن يدرك الإنسان التمانع بين شيئين أو مجموعة من الأشياء ، فيعلم على هذا الأساس بنفي غير محدد ، أي بأن واحداً منها على الأقل غير موجود ، لأن افتراض وجودها جميعاً لا ينسجم مع التمانع الثابت بينها . ومثال ذلك : العلم بنفي أحد اللونين على الأقل -البياض أو السواد- عن الورقة ، فإن هذا العلم نشأ عن إدراك التمانع بين السواد والبياض ، وإستحالة اجتماعهما .

والعلم في هذه الحالة ، ينصب بطبيعته على عدم اجتماع السواد والبياض ، والمعلوم بهذا العلم هو عدم اجتماع اللونين ، لا عدم هذا ولا عدم ذلك .

الحالة الثانية : أن لا يدرك الإنسان أي تمانع بين وجود هذا الشيء ووجود ذلك ، ومع هذا يعلم بأن أحدهما على الأقل غير موجود ، ومثال ذلك علمك بأن أحد كتب التاريخ (للطبري أو ابن الأثير أو اليعقوبي) قد فقد من مكتبتك ، إذا دخلت إلى المكتبة ورأيت فراغاً في رف كتب التاريخ ، ولم تقترب منه لتعرف نوع الكتاب المفقود بالضبط ، ففي حالة من هذا القبيل ، يوجد لديك علم بنفي غير محدد (علم إجمالي) ، لأنك تعلم أن واحداً من كتب التاريخ غير موجود ، ولا تستطيع أن تحدده ، وبالرغم من علمك هذا لا ترى أي تمانع وتضاد بين هذه الكتب ، كالتمانع الذي كنا نراه في الحالة السابقة بين السواد

والبياض . وهذا يعني : أن علمنا بنفي غير محدد في هذه الحالة ، لا يقوم على أساس إدراك التانع بين مجموعة من الأشياء ، واستحالة اجتماعها في وقت واحد ، كما في الحالة الاولى ، بل يقوم على أساس نفي محدد في الواقع تشابه علينا ، ولم نستطع تمييزه ، فنشأ من أجل ذلك علم بنفي غير محدد .

ففي مثال المكتبة ، إذا افترضنا أن الفراغ الذي لاحظناه في رف كتب التاريخ كان يمثل موضع تاريخ الطبري ، ولكننا لم نعرف في النظرة الاولى ذلك ، لأننا لم نتذكر موضع تاريخ الطبري بالضبط ، فمن الطبيعي أن نعلم بنفي غير محدد ، وإن كان هذا العلم نفسه نتيجة لنفي محدد في الواقع ، وهو فقدان كتاب تاريخ الطبري بالذات ، إذ لو لم تفقد المكتبة تاريخ الطبري ، لما لاحظنا فراغاً في رف كتب التاريخ ، ولما تكون العلم بنفي غير محدد .

ونستخلص من ذلك كله : أن العلم بنفي غير محدد (العلم الإجمالي) قد ينشأ من إدراك التانع بين شيئين أو مجموعة من أشياء ، وقد ينشأ من نفي محدد في الواقع وقد تشابه على الملاحظ ، فتنتج عن ذلك علم بنفي غير محدد ، ولو زال ذلك التشابه ، لكان هذا النفي غير المحدد هو نفس ذلك النفي المحدد في الواقع .

ونطلق على العلم بنفي غير محدد في الحالة الاولى اسم العلم الإجمالي على أساس التانع ، وعلى العلم بنفي غير محدد في الحالة الثانية اسم العلم الإجمالي على أساس التشابه أو الإشتباه .

العلم الاجمالي الأرسطي من اي القسمين ؟

عرفنا فيما سبق ، أن المبدأ الأرسطي مرده إلى علم بنفي غير محدد ، أي علم إجمالي . وعرفنا أيضاً ، أن العلم الإجمالي قد ينشأ على أساس التانع ، وقد ينشأ على أساس الاشتباه .

وفي ضوء ذلك يمكن أن نفترض كلا الفرضين في العلم الاجمالي الأرسطي .

فيمكن أن نتصور العلم بنفي الاقتران في تجربة واحدة على الأقل علماً إجمالياً على أساس التامع ، وذلك إذا ادعى المنطق الأرسطي ، أنه يدرك تماماً ذاتياً بين الصدف النسبية في عشر تجارب ، وعلى هذا الأساس ، يعلم بأن الصدف النسبية غير موجودة في تجربة واحدة على الأقل من تلك التجارب العشر .

ويمكن أن نتصور العلم بنفي الاقتران في تجربة واحدة على الأقل ، علماً إجمالياً على أساس الاشتباه ، وذلك إذا ادعى المنطق الأرسطي أن هذا العلم نتيجة لنفي محدد في الواقع ولكنه غير محدد في علمنا ، من قبيل العلم بفقدان أحد كتب التاريخ في مثال المكتبة المتقدم ، بمعنى أن صدفه نسبية محددة في الواقع - كصدفة الاقتران بين الظاهرتين في التجربة الثالثة مثلاً - لا توجد لعدم توفر الشروط الكفيلة بوجودها . ولكننا لم يتح لنا تمييز تلك الصدف (أي لم يتح لنا أن نعرف أن الصدف التي لم تتوفر شروط وجودها ، هي صدف الاقتران في التجربة الثالثة مثلاً) فينشأ لدينا علم بنفي صدف واحدة على أقل تقدير ، نتيجة لانتفاء تلك الصدف المحددة في الواقع .

وفياً يلي ، سوف نقوم بعدد من المحاولات لتوضيح موقفنا من المبدأ الأرسطي ، والكشف عن عدم كونه مبدأ عقلياً قليلاً ، وبالتالي ، عن عدم كونه الأساس المنطقي للاستدلالات الاستقرائية كما يزعم المنطقي الأرسطي .

والاعتراضات التي سوف نوجهها إلى المبدأ الأرسطي ، تختلف في مدلولاتها ونتائجها . فبعضها يبرهن على نفي العلم الاجمالي الذي يعبر عنه هذا المبدأ ، وعدم وجود كلا الأساسين اللذين يتكون على أساسها العلم الاجمالي (أساس التضاد والتامع ، وأساس الاشتباه) وبعضها يبرهن على نفي الأساس الأول لتكوين العلم الاجمالي ، وعدم وجود أي تامع وتضاد بين الصدف النسبية المتأصلة . وبعضها يبرهن على نفي الأساس الثاني لتكوين العلم الاجمالي ، وعدم وجود أي اشتباه يبرر نشوء علم إجمالي بنفي غير محدد .

الاعتراض الأول

حينئذ لا يكون بين الألف والباء رابطة سببية ، ونوجد (أ) في عشر تجارب متتالية فسوف يؤكد لنا المبدأ الأرسطي السالف الذكر ، أن (ب) غير مقترن مع (أ) في مرة واحدة على الأقل خلال تلك التجارب ، إذا أخذنا تسعة مثلاً هي الحد الأعلى لإمكان تكرار الصدفة النسبية خلال التجربة .

ونحن نريد في هذا الاعتراض أن نثبت ، أن هذا العلم الإجمالي بنفي صدفة نسبية واحدة على الأقل ، لا يمكن أن يفسر على أساس إدراكنا للتأنيح والتضاد بين الصدف النسبية ، أي بين الاقتراعات الماثلة التي لا تقوم على أساس رابطة السببية ، فأي عدد نفرضه من هذه الاقتراعات التي تمثل صدفاً نسبياً في مشاهداتنا وتجاربنا ، لا نجد أي تقانع وتضاد يحول دون اجتماعها ووجودها بصورة متتالية .

ولنأخذ حالة افتراضية لتوضيح الفكرة في هذا الاعتراض ، فنفترض أنا نريد أن نختبر أثر شراب معين ومدى قدرته على إيجاد الصداع لدى الشخص الذي يستعمله ، فنعطيه هذا الشراب إلى عدد كبير من الناس ، فنلاحظ أنهم أصيبوا جميعاً بالصداع عقيب استعمال الشراب . ففي هذا المثال نلاحظ اقترانين : أحدهما موضوعي مستقل عن ذاتية المجرب ، وهو اقتران ذلك الشراب بالصداع . والآخر ذاتي ، وهو اقتران الاختبار العشوائي للمجرب بظهور الصداع ، حيث ظهر الصداع لدى كل الأفراد الذين اختبروا عشوائياً لاجراء التجربة عليهم .

فإذا كانت بين الشراب والصداع رابطة سببية حقاً ، فهذان الاقترانان نتيجة طبيعية لهذه الرابطة ، ولا يوجد في الموقف حينئذ أي صدفة نسبية . وأما إذا افترضنا عدم وجود رابطة سببية بين الشراب والصداع ، واننا على علم مسبق بأن الشراب لا أثر له في الصداع ، فسوف نواجه في كل من الاقترانين

الموضوعي والذاتي صدفة نسبية ، وفي تكرار تلك الاقتراعات تكرراً في الصدفة النسبية . وعند هذا تساؤل ، ان فرضية التضاد بين الصدف النسبية المتماثلة التي نريد مناقشتها الآن ، إما أن تطبق على الاقتران الموضوعي بين الشراب والصداع ، أو على الاقتران الذاتي بين الاختيار العشوائي وظهور الصداع .

أما الاقتراعات الموضوعية المتكررة بين الشراب والصداع ، فليس بينها أي تضاد أو تمناع . بدليل أن بإمكان الإنسان أن يختار مسبقاً وبطريقة واعية ، الأفراد الذين تتوفر فيهم الشروط اللازمة لظهور الصداع ، فيعطيه من الشراب ويحصل عندئذٍ على أي عدد يشاء من الاقتراعات الموضوعية بين الشراب والصداع التي تمثل صدفاً نسبية متماثلة .

وأما الاقتراعات الذاتية بين الاختيار العشوائي للمجرب وظهور الصداع ، فهي أيضاً لا يوجد بينها تضاد أو تمناع في إدراكنا ، لأن فرضية التضاد إذا حاولنا تطبيقها على هذه الاقتراعات الذاتية ، كان معناها حينئذٍ نفترض أن الصدفة النسبية لا تتكرر عشر مرات مثلاً ، أن بإمكان المجرب أن يختار عشوائياً تسعة أشخاص ، ممن تتوفر فيهم مسبقاً شروط ظهور الصداع . ولكن إذا وقع اختياره عشوائياً على تسعة من هذا القبيل على سبيل التتابع ، فسوف يعجز عن الاختيار العشوائي لأي فرد آخر تتوفر فيه نفس الشروط . لا شيء ، إلا من أجل أن لا تتكرر الصدفة النسبية عشر مرات بصورة متتابعة . فكان بشروط الصداع يصبح وجودها لدى أي إنسان - بعد الاختيار العشوائي لتسعة مصابين بأعراض الصداع - سبباً لعجز الممارس للتجربة عن اختياره ، ولا يوجد إنسان يزعم أنه يدرك شيئاً من هذا القبيل لكي يصح أن تتخذ فرضية التضاد أساساً لتفسير العلم الإجمالي الأرسطي .

والشيء نفسه نقوله في مجال الاستقراء القائم على أساس الملاحظة والتعداد البسيط . فإذا اخترنا عشوائياً عدداً من الغرابان ، فوجدناها سوداء ، نلاحظ

اقتراناً موضوعياً بين الشكل المعين للطائر الذي نرّمز اليه بإسم الغراب ،
والسواد ، واقتراناً ذاتياً بين الاختيار العشوائي للغراب وكونه أسود . ولا
استحالة في أن يتكرر أي واحد من هذين الاقترانين دون رابطة سببية بين
شكل الغراب والسواد . أما الإقتران الموضوعي بين شكل الغراب والسواد ،
فبإمكاننا أن نحقق نظيره بصورة متكررة في حالات لا توجد فيها رابطة سببية
بين الشكل والسواد . ففي ميسور أي إنسان أن يختار بصورة واعية ، عدداً
كبيراً من الدجاج الأسود كمثال للإقتران المتكرر بين الشكل واللون ، دون
رابطة السببية .

وأما الإقتران الذاتي بين الاختيار العشوائي للغراب والسواد ، فلا يوجد
أيضاً ما يدور استحالة تكرره . لأننا لو افترضنا أن الإقتران الذاتي لا يتكرر
عشر مرات مثلاً ، للتضاد بين الإقترانات الذاتية المتتالية ، لكان معناه أننا حينما
نختار عشوائياً تسعة غرابان ويبدو أنها سوداء ، سوف يهرب منا أي غراب
آخر أسود ، حرصاً على أن لا تتكرر الصدفة النسبية عشر مرات .

ويمكن أن ندخل في الموقف اقتراناً ثالثاً ، وذلك بأن نفترض في مثال
الغراب أننا فعصنا كل الغرابان التي تسكن في المناطق الجبلية ، دون الغرابان
القاطنة في المناطق الساحلية . ففي هذه الفرضية يوجد اقتران موضوعي جديد ،
وهو اقتران العيش في منطقة جبلية مع السواد . ويتميز هذا الاقتران عن الاقتران
الموضوعي السابق بين شكل الغراب والسواد ، أنه مستوعب . بمعنى أن كل
غرابان المناطق الجبلية ، قد لوحظ اقترانها بالسواد بينما لم يلحظ في الإقتران
الموضوعي السابق اقتران كل غراب بالسواد .

ويمكن للمنطق الأرسطي أن يحصل على تطبيق أفضل لفرضية التضاد ، إذا
خص التضاد بالصدف النسبية المتماثلة التي تمثل اقتراناً موضوعياً مستوعباً .
فليس المهم عدد الصدف النسبية المتماثلة ، بل استيعابها لكل الأفراد التي تنتمي

الى احدى الظاهرتين . فكلمنا كانت هناك ظاهرتان (ح) و (ب) ولوحظ
أن كل الأفراد التي تنتمي إلى (ح) تقترن بـ (ب) فمن المستحيل أن يكون
اقتران (ب) و (ح) صدفة . وأما إذا لوحظ فقط ، أن عدداً من الأفراد التي
تنتمي إلى (ح) تقترن بـ (ب) فلا نوجد استحالة في أن تكون هذه
الإقتران صدفة .

وحينما تحدد فرضية التضاد بين الصدف النسبية المتأثلة على هذا النحو ،
يكون من الصعب دحضها ، إذ لا يمكن أن نحصل من الطبيعة على مثال اقترنت
فيها كل الأفراد التي تنتمي إلى ظاهرة بظاهرة أخرى ، دون رابطة سببية ،
وعلى سبيل الصدفة .

وفرضية التضاد بين الصدف النسبية بصورتها هذه ، وإن كانت تعطي تبريراً
افتراضياً لبعض الاستقرارات ، ولكنها لا يمكن أن تفسر كل الإستقرارات
المقبولة التي نحتاج إلى تفسيرها .

فنحن قد نواجه ثلاث ظواهر: (أ) و (ب) و (ح) ، ونتأكد من اقتران
كل أفراد (ح) بـ (ب) التي هي في نفس الوقت افراد لـ (أ) وتظل أفراد
أخرى لـ (أ) لا نعلم عن اقترانها بـ (ب) شيئاً ، وفي هذه الحالة إذا افترضنا
العلم مسبقاً بأن (ح) لا أثر له في إيجاد (ب) فسوف يكون بإمكان فرضية
التضاد بصورتها الأخيرة ، أن تفسر لنا الطريقة التي بها ثبت سببية (أ)
لـ (ب) ونصل إلى التعميم الاستقرائي القائل: كل (أ) تقترن بـ (ب) ، لأن (أ)
لو لم تكن سبباً لـ (ب) وكانت تقترن بـ (ب) فارة ، وتقترن بعدهم أخرى
حسب الظروف والملايسات ، لكان معنى ذلك ، أن اقتران (ح) بإستمرار
بـ (ب) مستحيل بحكم فرضية التضاد ، لأنه يعني في حالة عدم سببية (أ)
لـ (ب) صدفاً نسبياً تمثل إقتراناً موضوعياً مستوعباً .

فإذا كان (أ) هو شكل الغراب و (ح) هو سكناء في المناطق الجبلية

و (ب) هو السواد ، وافترضنا أن الاستقراء شمل كل الغربان التي تسكن في المناطق الجبلية ، وكنا نعلم مسبقاً بأن سكنى هذه المناطق لا أثر لها في السواد ، فسوف نحصل على الشروط التي تتيح لفرضية التضاد بصورتها الأخيرة ، أن تبهر التعميم الاستقرائي القائل : كل غراب اسود . لأن شكل الغراب إذا كان سبباً للسواد ، فلا يوجد أي صدفة فيما لاحظناه من اقتران سكنى الغراب للمناطق الجبلية مع السواد ، ما دام كل غراب اسود . وأما إذا كان الغراب يتصف بالسواد ثارة وبالبياض اخرى حسب الظروف والملابسات ، فسوف نحصل على اقتران مستوعب ، يقوم على أساس الصدفة . إذ يكون من الصدفة أن تتوفر لجميع الغربان القاطنة في المناطق الجبلية عوامل السواد دون عوامل البياض ، ما دمنا نعلم أن نفس سكنى المنطقة الجبلية ليس من عوامل السواد .

ونلاحظ في هذا الضراء ، أن فرضية التضاد بصورتها الاخيرة ، انما تصلح اساساً لتفسير الاستدلال الاستقرائي إذا توفر :

اولاً : اقتران مستوعب ، بمعنى ان يكون لدينا إضافة إلى (أ) و (ب) شيء ثالث وهو (ح) ، وتكون الأفراد المستقرأة من (أ) هي كل الافراد التي تنتمي إلى (ح) بينما ليست هي كل الافراد التي تنتمي إلى (أ) .
وثانياً : علم مسبق بأن (ح) ليس له أثر في تكوين (ب) .

ففي حالة توفر هذين الشرطين ، نجد أمامنا أحد أمرين : فإما أن يكون (أ) سبباً لـ (ب) فلا صدفة في اقتران (ح) بـ (ب) باستمرار . وإما أن لا يكون (أ) سبباً لـ (ب) فيكون اقتران (ح) بـ (ب) اقتراناً مستوعباً لكل أفراد (ح) على أساس الصدفة . وفرضية التضاد بصورتها التي افترضناها ، تنفي هذه الصدفة المستوعبة . فستخلص من ذلك أن (أ) سبب لـ (ب) .

وإذا لم يتوفر الشرط الاول ، كما إذا لم نستوعب في فحصنا للغربان كل غريان

المناطق الجبلية . وإنما التقطنا مجموعة مختلطة من الغرابان دون تحديد، فوجدناها سوداء ، فلا ضرورة إلى افتراض سببية شكل الغراب للسواد ، لأن افتراض عدم سببية (أ) لـ (ب) لا يعني قيام اقتران مستوعب على أساس الصدفة ، وإنما يعني تكرار الاقتران الموضوعي بين شكل الغراب والسواد صدفة وتكرر الاقتران الذاتي بين الاختيار العشوائي والسواد . ولا استحالة في تكرار هذين الاقترانين كما عرفنا .

وإذا توفر الشرط الأول ، واستوعبنا في فحصنا للغرابان كل غرابان المناطق الجبلية ، فوجدناها سوداء ، ولكن لم يتوفر الشرط الثاني ، فهذا يعني أفا تختمل أن يكون العيش في المنطقة الجبلية من عوامل السواد . وفي هذه الحالة ، لا يمكن أن نستنتج سببية شكل الغراب للسواد ، لأن بديل افتراض هذه السببية هو افتراض سببية المنطقة الجبلية للسواد ، لا وجود اقتران مستوعب على أساس الصدفة .

ونستخلص مما تقدم ، أن فرضية التضاد إن طبقت على نفس الاقترانات المتكررة بين (أ) و (ب) أو الاقترانات المتكررة بين الاختيار العشوائي لـ (أ) و (ب) فهي خطأ بالأمكان دحضه . وإن طبقت على الاقتران المستوعب بين (ح) و (ب) فلا غم لك مثلاً من الطبيعة لدحضه ، ولكنها ضمن هذه الحدود لا تصلح أساساً لتفسير الدليل الاستقرائي في كثير من الأحيان ، لأن كثيراً من الاستقرارات نتوصل عن طريقها الى تعميمات على أساس ملاحظة مجموعة مختلطة من الأفراد . وبتعبير آخر ، أن الاستدلال الاستقرائي السليم على سببية (أ) لـ (ب) يتوقف على أن نلاحظ خلال التجربة اقتران (أ) بـ (ب) في عدد كبير من الأفراد ، ولا يتوقف على افتراض (ح) .

الاعتراض الثاني

في كل حالة نواجه فيها التضاد والتباين بين مجموعة من الأشياء ، نستطيع أن نؤكد القضية الشرطية القائلة : لو وجدت الدوافع والعوامل الكافية لإيجاد تلك الأشياء ، فلا يمكن أن توجد جميعاً ، نتيجة للتباين والتضاد بينها . فإذا كانت مساحة الغرفة لا تسع عشرة أشخاص ، أمكننا أن نؤكد أن عشرة أشخاص حق لو توفر لدى كل واحد منهم الدافع إلى دخول الغرفة ، لا يتاح لهم دخولها مجتمعين . من أجل التباين والتضاد الناتج عن ضيق مساحة الغرفة .

وحيثما نلاحظ موقفنا من تكرر الصدفة النسبية ، نجد أننا واثقون عادة بأنها لا تتكرر على خط طويل . فإذا اخترنا أفراداً بصورة عشوائية ، وأعطيناهم لبناً ، فنحن على ثقة بأنه سوف لن يقترن ذلك بظهور الصداق صدفة في جميع الأشخاص الذين اخترناهم عشوائياً . ولكنا في نفس الوقت ، لا نستطيع أن نؤكد القضية الشرطية القائلة : لو كان هؤلاء الذين اخترناهم عشوائياً تتوفر لديهم عوامل الصداق لما ظهر الصداق في جميعهم ، من أجل التباين والتضاد بين الصدق النسبية المتأصلة .

وهكذا نلاحظ ، أننا كلما استمددنا ثقنا بعدم اجتماع مجموعة من الأشياء ، من الاعتقاد بالتباين والتضاد بينها ، نجد أنفسنا متأكدين من عدم اجتماع أفراد تلك المجموعة ، حتى في حالة توفر المقتضى لوجود كل واحد منها . وفي مجال الصدق النسبية رغم اعتقادنا عادة بأنها لا تجتمع بصورة متأصلة ، لا نعتقد بعدم الاجتماع ، حتى في حالة توفر المقتضى لوجود الصداق في كل واحد من الأفراد المختارين عشوائياً . بل نحن متأكدون من القضية الشرطية القائلة : لو كان لدى كل واحد من هؤلاء المقتضى الكافي لإيجاد الصداق ، لاجتمعت الصدق النسبية المتأصلة ، ولاقترن الصداق بشرب اللبن صدفة في كل اواثك الأفراد . وهذا يعني أن ثقنا الإعتيادية بأن اقتران ظهور الصداق بشرب اللبن لا يتكرر باستمرار على خط طويل ، لم تنشأ من الاعتقاد بالتضاد والتباين بين مجموعة الاقترانات المتأصلة .

الاعتراض الثالث

في هذا الاعتراض نريد أن نبرهن على أن العلم الاجمالي الذي يمثل المبدأ الأرسطي ليس قائماً على أساس التشابه والإشتباه .

ومن أجل هذا يجب أن ندرك ميزة أساسية في كل علم اجمالي يقوم على أساس الاشتباه ، وهي أن هذا العلم لما كان نتيجة لواقعة محددة إيجابية أو سلبية (نقصد بالواقعة الإيجابية وجود شيء وبالواقعة السلبية عدمه) وقد نشأ العلم الإجمالي على أساس اشتباه تلك الواقعة وعدم تمييزها عن وقائع أخرى ، فهو مرتبط بتلك الواقعة المحددة في الواقع ، وإن كان عاجزاً عن تمييزها ، وإنما يشار إليها دائماً بطريقة غامضة وبصورة غير محددة . فمثلاً ، إذا أخبرنا من لا يكذب بأن شخصاً معيناً قد مات ، وذكر اسمه ، غير أننا لم نسمع الاسم بالضبط ، ولم ندر هل ذكر اسم سعيد أو خالد ، ففي هذه الحالة ينشأ لدينا علم إجمالي بأن إنساناً واحداً على الأقل قد مات . وهذا العلم مرتبط بحادثة الوفاة المحددة في الواقع ، التي أخبر عنها من لا يكذب ، والتي لا نملك التعبير عنها إلا بهذه الطريقة الغامضة . وهذا يعني ، أنا كلما توفّر لدينا أي مبرر للشك في حادثة الوفاة تلك ، التي نشير إليها بطريقة غامضة ، فسوف يزول العلم الإجمالي بوفاة إنسان ما .

فالعلم الإجمالي الذي يقوم على أساس الاشتباه ، يرتبط دائماً بواقعة محددة في الواقع يشار إليها بطريقة غامضة وبصورة غير محددة . ويكون أي شك في تلك الواقعة ، سبباً لزوال العلم الاجمالي .

وإذا لاحظنا في هذا الضوء ، ما يفترضه المنطق الأرسطي من العلم الاجمالي ، بأن الصدفة النسبية لا تتكرر باستمرار على خط طويل ، أي أنها غير موجودة في مرة واحدة على الأقل خلال عشر تجارب مثلاً ، نجد أن هذا العلم لا يرتبط

بنفي صدفة محدة في الواقع ، وهذا يوضح أن العلم الاجمالي بأن واحدة على الأقل من الصدق النسبية على خط طويل غير موجودة لا يقوم على أساس الاشتباه .

ولا توجد أي صدفة يمكن أن نشير اليها بطريقة غامضة وبصورة غير محدة تكون هي الأساس الحقيقي للعلم الاجمالي ، كما كانت حادثة الوفاة التي نشير اليها بطريقة غامضة ، باعتبارها الحادثة التي أخبر بها من لا يكذب ، هي الأساس الحقيقي للعلم الاجمالي بأن إنساناً مات ، ومن أجل هذا نلاحظ أن العلم الاجمالي بعدم وجود صدفة واحدة على الأقل على الخط الطويل ، لا يزول معها فرضنا الشك في أي صدفة نشير اليها بطريقة غامضة أو محدة ، بينما كان العلم الاجمالي بوفاة إنسان ما ، يزول إذا طرأ الشك في حادثة الوفاة التي أخبر عنها من لا يكذب .

الاعتراض الرابع

نريد في هذا الاعتراض أن ندحض أيضاً ، فكرة وجود علم اجمالي قبلي قائم على أساس التشابه والاشتباه . أي نثبت أن ما يفترضه المبدأ الأرسطي من العلم بعدم وقوع الصدفة في مرة واحدة على الأقل خلال عشر تجارب مثلاً ، ليس علماً إيجابياً قبلياً قائماً على أساس التشابه والاشتباه .

ولكي تتضح هذه المحاولة ، يجب أن نعرف ما يقصده المنطق الأرسطي من العلوم القبلية ، أي العلوم العقلية المستقلة عن الحس والتجربة .

إن العلم العقلي القبلي في المنطق الأرسطي قسمان : أحدهما يضم العلوم العقلية الأولية ، التي تشكل المنطلقات الأساسية للمعرفة البشرية . والآخر يضم العلوم العقلية الناتجة عن تلك العلوم ، وهي العلوم التي تحصل عن طريق البرهان المستمد من العلوم الأولية .

والعلوم القبلية في كلا القسمين ، تخضع جميعاً لشرط أساسي في المنطق الأرسطي وهو أن يكون ثبوت المحمول للموضوع فيها ضرورياً . فلا يكفي لكي يكون العلم عقلياً قبلياً ، أن ندرك أن (الألف) ثابتة (للباء) بل لابد أن ندرك ضرورة ثبوته له ، وهذه الضرورة : إما ذاتية تفرضها طبيعة الموضوع ، وإما ناشئة عن سبب أدى إلى ثبوت المحمول للموضوع . فإن كانت ذاتية ، فالقضية أولية ، والعلم بها علم قبلي من القسم الأول . وإن كانت ناشئة عن سبب ، فالقضية ثانوية مستنبطة ، والعلم بها علم قبلي من القسم الثاني . والعقل يدركها نتيجة لإدراك ذلك السبب الذي نشأت عنه ضرورة ثبوت المحمول للموضوع . ويسمى ذلك السبب في لغة المنطق الأرسطي بالحد الأوسط .

وفي هذا الضوء ، نأخذ العلم الإجمالي بأن الصداق سوف لن يوجد صدفة في مرة واحدة على الأقل خلال عشر تجارب ، لندرس مدى إمكان قبوله علماً عقلياً قبلياً كما يدعي المنطق الأرسطي ، إذا افترضناه علماً إجمالياً يقوم على أساس الإشتباه .

إن هذا العلم الإجمالي ، إذا كان يقوم على أساس الاشتباه ، فهو مرتبط - كما عرفنا سابقاً - بصدفة محددة في الواقع . ومرد العلم عندئذ إلى العلم بعدم وقوع تلك الصدفة ، غير أن عجزنا عن تحديدها جعل علمنا غير محدد ، أي جعله علماً إجمالياً بعدم وقوع صدفة واحدة على الأقل خلال عشر تجارب مثلاً .

ويمكننا عندئذ أن نبرهن للمنطق الأرسطي ، بأن هذا العلم ليس عقلياً قبلياً ، لأننا نتساءل أن هذا العلم هل يعني عدم وقوع تلك الصدفة الخاصة أو ضرورة عدم وقوعها ؟ فإن كان يعني عدم الوقوع فحسب ، فليس علماً عقلياً قبلياً ، لما تقدم من أن العلوم العقلية القبلية في رأي المنطق الأرسطي يجب أن تكشف عن ضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه ، ولا يكفي كشفها عن مجرد الثبوت أو النفي . وإن كان علماً بضرورة عدم وقوع تلك الصدفة

الخاصة ، فهذه الضرورة ، إما أن تكون ذاتية وإما أن تكون عرضية ونتيجة عن عدم وجود السبب الكافي لوقوع تلك الصدفة . وواضح أن الضرورة الذاتية لا مجال لإفراضها في أي صدفة ، لأن كل صدفة بالامكان أن تقع إذا توفر سببها الكافي لإيجادها . فنحن إذا لاحظنا حادثة ظهور صداع لدى الشخص الذي تناول اللبن في كل واحدة من التجارب العشر ، لم نجد أي ضرورة واستحالة ذاتية تفرض عدم ظهور الصداع في أي واحدة من تلك التجارب . وأما افتراض الضرورة العرضية الناتجة عن عدم وجود السبب الكافي ، فهو يعني أننا نعتقد بعدم حدوث الصداع في تجربة خاصة من تلك التجارب العشر ، نتيجة للاعتقاد بعدم توفر سبب الصداع في تلك التجربة ، مع أننا في الواقع لا نجد علما إجمالي بعدم تكرار الصدفة النسبية خلال التجارب المتعاقبة مرتبطاً بأي فكرة مسبقة عن أسباب تلك الصدف . وقد لا نملك أي فكرة عن الأسباب ونوعيتها ، ومع ذلك نعلم بعدم تكرار الصداع . فمثلاً قد لا نعلم ما هي أسباب الصداع ، ومع هذا نعلم بأن حدوث الصداع لا يقترن بصدفة بشر اللبن في جميع الحالات التي تجري عليها التجربة . وهذا يعني ، إن العلم بعدم حدوث الصداع في بعض تلك الحالات ، لم ينشأ عن فكرة مسبقة عن السبب لانا لا نعرف ما هي أسباب الصداع .

وهكذا نستخلص من ذلك ، أن العلم الإجمالي بعدم وقوع الصدفة في مرة واحدة على الأقل ، إذا كان يقوم على أساس التشابه والاشتباه ، ويرتبط بصدفة خاصة ، فلا يمكن أن يكون علماً عقلياً قليلاً .

الاعتراض الخامس

نريد الآن أن نستدل على أن العلم الإجمالي بأن الصدفة لا تتكرر على خط طويل ، إذا كان موجوداً لدينا حقاً ، فهو ليس علماً قليلاً (أي قبل التجربة

والاستقراء) أولاً ، كما يفترضه المنطق الأرسطي لكي يحمل منه الأساس العقلي المنطقي للدليل الاستقرائي . وفيما يلي توضيح ذلك :

إن العلم الإجمالي الأرسطي يقول : إن (أ) و (ب) إذا لم تكن بينهما رابطة سببية ، فلا يتكرر اقتران أحدهما مع الآخر باستمرار خلال خط طويل . ونحن نفترض أن هذا الخط الطويل يعبر عن عشر تجارب متتابعة ، يمكننا على هذا الأساس أن نستنتج سببية (أ) لـ (ب) إذا لاحظنا اقترانها خلال التجارب المتتابعة عشر مرات . فإذا كان (أ) مادة معينة نريد امتحان تأثيرها في رفع الصداع ، وكان (ب) هو ارتفاع الصداع ، وأعطينا تلك المادة إلى عشرة من المصابين بالصداع ، فارتفع صداعهم ، استنتجنا من ذلك أن هذا التكرار في الاقتران بين استعمال تلك المادة وارتفاع الصداع ليس صدفة ، لأن الصدفة النسبية لا تتكرر عشر مرات ، بل هو ناتج عن سببية تلك المادة لرفع الصداع .

ولنفترض أننا اكتشفنا بعد ذلك أن واحداً على الأقل من أولئك العشرة ، الذين أجرينا تجاربنا عليهم ، كان قد استعمل في تلك اللحظة ودون علم منا قرصاً من (الأسبرين) الكفيل بإزالة الصداع ، ففي هذه الحالة سوف يفقد هذا الاكتشاف تلك التجربة التي أجريت على ذلك الشخص قيمتها ودورها في تكوين الدليل الاستقرائي وإيجاد العلم بالسببية بين (أ) و (ب) (أي بين المادة التي نجري عليها تجاربنا وارتفاع الصداع) ، وسوف يكون موقفنا تماماً كالوقوف الذي نقفه تجاه تسع حالات ناجحة فقط ، فإذا كان عشرة هو الحد الأدنى للإستقراء المفيد للعلم ، فسوف يزول علمنا بالسببية ، نتيجة لإكتشافنا أن واحداً من العشرة كان قد تناول قرص الأسبرين قبيل التجربة .

وهكذا نجد أن أي حالة من حالات نجاح التجربة في عملية الإستقراء ،

تفقد أثرها ، إذا عرفنا بعد ذلك أنه كان إلى جانب (أ) و (ب) شيء ثالث لم نلاحظه حين إجراء التجربة نرسم إليه ب (ت) وهو كافٍ لإيجاد (ب) على أي حال. والمنطق الأرسطي لا يمكنه أن يفسر هذا الواقع على ضوء طريقته في تبرير الدليل الإستقرائي ، التي تفترض علماً إيجابياً قليلاً (أي قبل الإستقراء والتجربة) ، وأولياً بأن الصدفة لا تتكرر خلال الإستقراء على خط طويل . لأن هذا العلم القبلي الأولي الذي يفترضه المنطق الأرسطي ، لو كان هو الأساس للإستدلال الإستقرائي واكتشاف سببية (أ) لـ (ب) ، لما تزعزع علمنا بالسببية لمجرد اكتشافنا بعد ذلك وجود (ت) في إحدى التجارب العشر ، لأن هذا الاكتشاف لا يعني إلا التأكد من وقوع صدفة واحدة ، وهي اقتران الألف بالتاء في تلك التجربة . وهذا لا ينفي بأي شكل من الأشكال علمنا المسبق الذي يفترضه المنطق الأرسطي ، وهو العلم بأن الصدفة لا تتكرر على خط طويل ، لأن هذا العلم المسبق ، يعني العلم بأن الصدفة النسبية لا توجد مرة واحدة على الأقل خلال عشر تجارب متتابة (إذا افترضنا أن الخط الطويل يتمثل في عشر تجارب متتابة) . فإذا اكتشفنا بعد ذلك ، أن الصدفة النسبية قد وجدت في مرة ، لا يكون هذا متعارضاً مع ذلك العلم المسبق . فلماذا يزول ذلك العلم بسبب هذا الإكتشاف ؟

إن التفسير الوحيد الصحيح لذلك هو أن العلم بأن الصدفة لا توجد مرة واحدة على الأقل ، هو وليد ناتج جمع عدد من الإحتمالات ، هي : احتمال عدم وجود الصدفة في المرة الأولى ، واحتمال عدم وجودها في المرة الثانية ، وهكذا ... ، فإذا سقط واحد من هذه الإحتمالات ، واكتشفنا وجود الصدفة في مرة زال العلم الناتج عن جمع تلك الإحتمالات . وهذا يعني أنه ليس علماً أولياً قليلاً ، وإلا لما تزعزع بزوال بعض تلك الإحتمالات .

الاعتراض السادس

حينما نقوم بإيجاد (أ) لنلاحظ نوع العلاقة بينه وبين (ب) فيوجد (ب) في التجربة الاولى ، نواجه إحدى حالتين : الاولى : أن نكون متأكدين من عدم وجود (ت) [نرسم (ت) إلى أي شيء يمكن أن يكون هو السبب لوجود (ب) عدا (أ)] ، والثانية : أن يكون وجود (ت) وعدمه كلاهما محتملا . ففي الحالة الاولى يتعم على المنطق الأرسطي أن يكفي بتجربة واحدة للتوصل إلى العلم بسببية (أ) لـ (ب) إيماناً منه بمبدأ السببية . فما دام لـ (ب) سبب على أي حال بحكم مبدأ السببية ، وما دمنا نفترض أن (ت) غير موجود ، فمن الضروري أن يكون (أ) هو السبب لـ (ب) . ولا نحتاج في هذه الحالة إلى تكرار التجربة . وفي الحالة الثانية نجد أن العلم بالسببية يتوقف على تكرار التجربة ونجاحها في عدد كبير من المرات . وفي هذه الحالة نلاحظ أن الميل نحو الاعتقاد بسببية (أ) لـ (ب) يتأثر - بدرجة كبيرة - بمقدار احتمالات وجود (ت) في تلك التجارب الناجحة . فكما كانت احتمالات (ت) أكبر ، كان ميلنا إلى الاعتقاد بسببية (أ) لـ (ب) أبطأ . وكما كانت احتمالات (ت) أصغر ، كان ميلنا إلى هذا الاعتقاد أكبر .

وهذا يعني أن الميل إلى الاعتقاد الاستقرائي بسببية (أ) لـ (ب) يتناسب عكساً مع مقدار احتمالات وجود (ت) في التجارب الناجحة ، ولهذا نجد أننا إذا لم نكن على علم مسبق بأن لـ (ب) أسباباً أخرى لوجوده في الطبيعة ، سوف يكون ميلنا إلى الاعتقاد بسببية (أ) لـ (ب) أكبر منه فيما إذا كنا نعلم بأن لـ (ب) أسباباً أخرى غير أننا لم نعلم بوجودها خلال التجارب التي أجريناها . وذلك لأن احتمال وجود (ت) في الافتراض الأول ، أصغر قيمة من احتمال وجوده في الافتراض الثاني ، لأنه في الأول يعبر عن ناتج ضرب احتمالين هما : احتمال أن يكون لـ (ب) في الطبيعة سبب آخر ، واحتمال أن يكون ذلك الشيء موجوداً فعلاً ، بينما لا يعبر في الافتراض الثاني إلا عن قيمة احتمالية واحدة .

وهذا الارتباط الوثيق بين العلم الاستقرائي أو الميل الاستقرائي نحو الاعتقاد بالسببية ، وبين مقدار احتمالات وجود (ت) في التجارب المتعاقبة ، لا يمكن للنطق الأرسطي أن يفسره على أساس طريقته في تبرير الاستدلال الاستقرائي ، لأن الاستدلال الاستقرائي إذا كان نتيجة علم أولي قبلي بأن الصدفة النسبية لا تتكرر في خط طويل ، فكلما حصلنا على خط طويل من الإقتران بين ظاهرتين ، استنتجنا السببية بينهما ، دون أن يكون لمقدار احتمالات وجود (ت) أي تأثير على ذلك .

الاعتراض السابع

إذا افترضنا أن الخط الطويل الذي نعلم بأن الصدفة النسبية لا تتكرر عليه باستمرار ، يتمثل في عشر تجارب ، فهذا يعني أن اقتران تناول اللبن مع إرتفاع الصداق في تسع تجارب متتابة أمر محتمل . ولكنه غير محتمل في عشر تجارب متتابة ، من أجل العلم بأن الصدفة النسبية لا تتكرر في عشر تجارب متتابة . ونريد أن نبرهن في هذا الاعتراض على أن هذا العلم ليس علماً عقلياً معطى لنا بصورة مباشرة . بل هو وليد عدد كبير من الاحتمالات ، والبرهان يتركب مما يلي :

أولاً : إن كل علم عقلي بشيء (ونريد بالعلم العقلي العلم الذي نحصل عليه بصورة مسبقة على الاستقراء والتجربة) يؤدي حتماً إلى العلم بما يلازم ذلك الشيء ، إذا كان العالم معتقداً باللازمة بين الشئين .

ثانياً : إن القضية القائلة بأن الصدفة النسبية لا تتكرر في عشر تجارب متتابة ، إذا كانت صادقة ، صدقت القضية الشرطية القائلة : لو وجدت الصدفة النسبية في تسع تجارب فسوف لن توجد في التجربة العاشرة حتماً . وهذا يعني التلازم بين هاتين القضيتين .

ثالثاً : إنا رغم ميلنا إلى الاعتقاد بأن تناول اللبن سوف لن يقترن صدفة

بارتفاع الصداق في عشر تجارب متتابة ، لا نميل إلى الاعتقاد بالقضية الشرطية التي تقول : لو اتفق في تسع تجارب أن يفتون ارتفاع الصداق بتناول اللبن صدفة فسوف لن يتكرر هذا الإقتران في التجربة العاشرة .

وعلى ضوء هذه الامور الثلاثة نستطيع أن نعرف أن الاعتقاد بأن الصدفة النسبية لا تتكرر عشر مرات متتابة ليس علماً عقلياً ، إذ لو كان علماً عقلياً لأدى إلى الاعتقاد - بنفس الدرجة - بالقضية الشرطية الملازمة . وهذا يعني أننا نواجه علماً من نوع جديد وغريب على الذهنية المنطقية التقليدية ، إذ نتعامل مع قضيتين متلازمتين بطريقتين مختلفتين ، فنعتقد باحداهما ونشك في الاخرى .

وهذا العلم الغريب في أطواره ، بحاجة إلى تفسير لا يربطه بالعلوم العقلية القبلية ، وإلى ذهنية منطقية تتناسب مع أطواره الخاصة به التي يتميز بها عن العلوم التي يعالجها المنطق الأرسطي . وهذا ما سوف نعرفه في ضوء نظرية الاحتمال .

تقييم عام للموقف الارسطي

عرفنا سابقاً أن المنطق الأرسطي عالج كل واحدة من المشاكل الثلاث التي يواجهها الدليل الإستقرائي ، بافتراض قضية عقلية قبلية : فمشكلة احتمال الصدفة المطلقة تغلب عليها بافتراض مبدأ السببية . ومشكلة احتمال الصدفة النسبية تغلب عليها بافتراض المبدأ الذي ينفي تكرار الصدفة النسبية على خط طويل . ومشكلة احتمال التغير وعدم الإطراد تغلب عليها بافتراض قضية مستنبطة من مبدأ السببية تقول : إن الحالات المتأثلة تؤدي إلى نتائج متأثلة .

وهذا الموقف يمكن تجزئته إلى نقطتين رئيسيتين :

الأولى : إن المنطق الأرسطي يؤمن بأن الدليل الإستقرائي بحاجة إلى ثلاث مصادر ، لا بد من افتراضها مسبقاً لكي يتاح الدليل الإستقرائي أن يتغلب على

مشاكلة الثلاث ، ويؤدي إلى العلم بالتعميم المطلوب . وما لم نسلم بتلك المصادر تسليماً مسبقاً ، لا يمكن الإعتراف بالعلم الاستقرائي والمناهج الاستقرائية في الاستدلال .

الثانية : إن المنطق الأرسطي يؤمن بأن مبدأ السببية ، والمبدأ الذي ينفي تكرار الصدفة النسبية ، والقضية القائلة : إن الحالات المتماثلة تؤدي إلى نتائج متماثلة ، هي قضايا عقلية قبلية مستقلة عن التجربة والاستقراء ، ومن أجل ذلك وجد فيها المنطق الأرسطي تلك المصادر الثلاث التي يحتاجها الدليل الاستقرائي .

وكل ما تقدم من مناقشة للمنطق الأرسطي حتى الآن ، كان يرتبط بوحدة من تلك القضايا الثلاث ، أي بالقضية التي تقول : إن الصدفة النسبية لا تتكرر على خط طويل . وقد استطعنا أن نعرف أن هذه القضية ليست عقلية قبلية ، وبذلك لا تصلح أن تكون إحدى تلك المصادر الثلاث التي يفتش عنها المنطق الأرسطي لدعم الدليل الاستقرائي .

وفي رأيي ، أن المنطق الأرسطي لم يخطئ ، فقط في الاعتقاد بطابع عقلي قبلي لقضية ليست من القضايا العقلية قبلية . بل أخطأ أيضاً في الاعتقاد بحاجة الدليل الاستقرائي إلى مصادر قبلية أيضاً .

وبكفي هنا أن نسجل رأينا هذا دون أن ندخل في تفاصيله ، تاركين ذلك إلى القسم الثالث من هذا الكتاب ، حيث نستعرض - بشمول وعمق - النظرية التي يتبناها هذا الكتاب في تفسير الدليل الاستقرائي ، والتي تؤكد أن الاستقراء يؤدي إلى التعميم بدون حاجة إلى أي مصادر قبلية . وسوف يبدو بوضوح في ضوء تلك النظرية ، أن المصادر الثلاث التي آمن بها المنطق الأرسطي وربط مصير الدليل الاستقرائي بها ، يمكن اثباتها جميعاً بالاستقراء نفسه ، كما ثبت أي تعميم من التعميمات الأخرى عن طريق الدليل الاستقرائي .

القِسمُ الثَّانِي
الاستِقراء والمذهب التجريبي

مشاكل الاستقراء واتجاهات المذهب التجريبي

بعد أن عرفنا طريقة المذهب العقلي في تفسير الدليل الاستقرائي وتبريره عقلياً ، نريد أن نعرف موقف المذهب التجريبي من ذلك ، وطريقته في علاج المشاكل التي يثيرها الدليل الاستقرائي من الناحية المنطقية .

ونقصد بالمذهب التجريبي : الاتجاه الذي يؤمن بأن التجربة والخبرة الحسية هي الأساس العام والمصدر الرئيس لكل ألوان المعرفة التي يزخر بها الفكر البشري ، وينكر وجود أي معرفة قبلية لدى الإنسان بصورة مستقلة عن الحس والتجربة .

وقد تقدم في بحثنا السابق مع المنطق الأرسطي ، أن الدليل الاستقرائي يواجه ثلاث مشاكل رئيسية :

الاولى : لماذا يجب أن نفترض ل (ب) سبباً ، ونستبعد احتمال الصدفة المطلقة ؟

الثانية : إذا كان ل (ب) سبب ، فلماذا يجب أن نفترض أن سببه هو (أ) الذي اقترن به ، ونستبعد احتمال الصدفة النسبية ، وأن يكون (ب) مرتبطاً ب (ت) في الواقع ؟

الثالثة : إذا استطعنا أن نتأكد من أن (أ) كان هو السبب ل (ب) خلال الاستقراء الذي مارسناه ، فكيف نستطيع أن نعمم النتيجة ، ونؤكد أن

(أ) في كل الحالات الاخرى الماثلة سوف يظل سبباً ، وسوف يقتدرن به (ب) دائماً .

وقد رأينا في دراستنا لموقف الإنجاء الأرسطي تجاه مشاكل الإستقراء أن المشكلة الثانية من هذه المشاكل الثلاث ، هي التي استأثرت باهتمامه على الصعيد المنطقي دون الأولى والثالثة ، اعتماداً منه في حلها على ما تقرره الفلسفة العقلية التي يؤمن بها من مبادئ عقلية للسببية . وقد عالج المشكلة الثانية على أساس افتراض مبدأ قبلي أيضاً ينبغي تكرار الصدفة النسبية على خط طويل .

وأما المذهب التجريبي ، فهو يرفض فكرة وجود قضايا عقلية ، ولا يؤمن بالمبادئ العقلية للسببية التي آمن بها التفسير الأرسطي للاستقراء ، ولهذا استقطبت المشكلة الأولى والثالثة إهتمامه ، ولم تحظ المشكلة الثانية منه إلا باهتمام جانبي ، لأن المذهب التجريبي يدرك خطورة المشكلة الأولى والثالثة بالنسبة إليه إذ لا يمكنه أن يعالجها عن طريق المبادئ العقلية للسببية التي افترضها المنطق الأرسطي ، ما دام لا يقر بوجود معرفة عقلية عقلية .

ولدى تحديد موقف المذهب التجريبي من الدلائل الاستقرائي وطريقة تفسيره له ، يمكن أن نصنف موقفه إلى ثلاثة اتجاهات سوف نستعرضها تباعاً ، وفقاً لدرجة وثوقها بالدليل الاستقرائي ، لا وفقاً لتسلسلها التاريخي .

فالأول : هو اتجاه اليقين الذي يؤمن بإمكان الوصول إلى اليقين عن طريق الدليل الاستقرائي .

والثاني : هو اتجاه الترجيح الذي يرى أن الدليل الاستقرائي يسبب رجحاناً للقضية الاستقرائية ، وكلما امتد الاستقراء وتوسع ازدادت القضية الاستقرائية رجحاناً دون أن تصل إلى مستوى اليقين .

والثالث : الاتجاه الذي يشك في قيمة القضية الاستقرائية من الناحية الموضوعية ، ويفسر الاستدلال الاستقرائي بوصفه عادة ذهنية مجتة .

الاتجاه الأول ونزعه اليقينية

والممثل الرئيس لهذا الإتجاه هو الفيلسوف الإنجليزي : (جون ستور)
مل) الذي يعتبر من كبار رواد المذهب التجريبي . وقد آمن بأن الاستقراء
يفضي بالمباحث إلى نتائج يقينية^(١) .

ويمكننا أن نقسم موقفه من مشاكل الاستقراء إلى قسمين ، أحدهما يرتبط
بالمشكلة الأولى والثالثة ، والآخر يرتبط بالمشكلة الثانية .

موقف الاتجاه الأول من المشكلة الأولى والثالثة

يمكن أن نلخص موقف هذا الاتجاه للمنطق التجريبي من المشكلة الأولى
والثالثة بما يلي :

أولاً : إنه يؤمن بحاجة الإستقراء إلى مبدأ السببية ، وقضية الاطراد
القائلة : إن الحالات المتماثلة تؤدي إلى نتائج متماثلة ، ويتفق مع المنطق الأرسطي
في محاولة ربط الإستقراء بقياس يستمد صفراء من الأمثلة وكبراء من قضيتي
السببية والاطراد ، إذ يجد المستقرىء في تتبعه للأمثلة أن تمدد الحديد قد
اقترن بالحرارة خلال تلك الأمثلة ، ويقرر على ضوء قضيتي السببية والاطراد في
الطبيعة أنه كلما حدثت ظاهرة عقيب ظروف معينة فهي تحدث باستمرار في
كل الظروف المماثلة ، ويستنتج من ذلك أن التمدد يحدث دائماً كلما وجدت
الحرارة في الحديد .

(١) لاحظ كتاب (جون ستور مل) للدكتور توفيق الطويل ص ١٤٤ .

وثانياً : إن المذهب التجريبي ، اذ يربط التعميمات الاستقرائية بقضايا السببية ، يختلف عن المذهب العقلي في تفسير هذه القضايا وتبريرها ، فبينما كان المذهب العقلي يؤمن بأنها قضايا عقلية قبلية ، يرفض المذهب التجريبي طابعها العقلي القبلي ، ويؤكد ان الخبرة الحسية هي الاساس الوحيد للمعرفة البشرية كلها ، ومن اجل ذلك آمن ستورث مل بان قضايا السببية نفسها نتاج استقرارات أوسع وأشمل في عالم الطبيعة^(١) . وهذا يعني أننا حصلنا على العلم بقضايا السببية نتيجة استقراء لكل ما حولنا من ظواهر الطبيعة ، ومنذا اكتشفنا قضايا السببية ، أصبحت بدورها أساساً لكل تعميم استقرائي لاحق .

وثالثاً : إن المذهب التجريبي كما يختلف عن المذهب العقلي في المصدر الذي نستمد منه ادراكنا لقضايا السببية ، كذلك يختلف عنه في معنى السببية ، وما يعنيه مبدأ السببية العام القائل : إن لكل حادثة سبباً في الطبيعة .

فإن للسببية مفهومين : المفهوم العقلي والمفهوم التجريبي :

فالسببية بمفهومها العقلي ، تعبر عن علاقة الایجاب والضرورة بين ظاهرتين . فأبي ظاهرتين احدهما تؤثر في إيجاد الأخرى حتماً ، فالظاهرة المؤثرة منها هي السبب ، والظاهرة الموجودة نتيجة ذلك التأثير هي المسبب .

وأما السببية بمفهومها التجريبي ، فهي لا تعبر عن الایجاد والتأثير والحتمية والضرورة ، لأن هذه العناصر لا تدخل في نطاق الخبرة الحسية ، والمذهب التجريبي لا يعترف بأي عناصر غير تجريبية ، ولهذا لا تعني السببية بمفهومها التجريبي سوى نوع معين من التابع الزمني بين ظاهرتين ، ولكن ليس كل تابع زمني بين ظاهرتين يكفي لنشوء علاقة السببية

(١) لاحظ كتاب المنطق الحديث ومناهج البحث للدكتور محمود قاسم ص ٦٤

بينهما ، بل لكي توجد علاقة السببية بين ظاهرتين لا بد أن يكون التابع مطرداً . وعلى هذا الأساس فالتتابع الزمني المطرد هو كل ما تعنيه علاقة السببية بمفهومها التجريبي .

وفي هذا الضوء نلاحظ لدى المقارنة بين المفهوم العقلي للسببية والمفهوم التجريبي لها :

أولاً : ان تبعية احدى الظاهرتين للآخرى التي تحدد مركزها في العلاقة - اي كونها مسببة - هي تبعية زمنية في المفهوم التجريبي ، بينما هي تبعية في الوجود لدى المفهوم العقلي للسببية .

وثانياً : ان علاقة السببية لا يمكن للمفهوم التجريبي ان يتصورها بين ظاهرتين مقترنتين زماناً ، لأن في هذه الحالة لا يمكنه ان يفترض احدهما سبباً والآخرى مسبباً ، لأننا رأينا ان التبعية الزمنية هي التي تعين المسبب في المفهوم التجريبي ، ومع التقارن الزمني لا توجد تبعية من هذا النوع ، وبالتالي لا توجد علاقة سببية ، ولهذا فان المنطق التجريبي لا يطلق اسم السببية على علاقة الاقتران المطرد بين ظاهرتين ، وانما يصفها بأنها علاقة من نوع آخر . واما المفهوم العقلي للسببية الذي يعبر عن الایجاد والتأثير والضرورة ، فهو يستطيع ان يتصور هذه العلاقة بين ظاهرتين مقترنتين زماناً فتكون احدهما سبباً والآخرى مسبباً ، لا على أساس التبعية الزمنية ، بل على أساس التبعية في الوجود والتأثير ، فالظاهرة المؤثرة هي السبب ، والظاهرة الموجودة نتيجة ذلك التأثير هي المسبب وان اقترنتا زماناً ، بل ان المفهوم العقلي للسببية يستنبط من عنصر الضرورة حتمية التقارن بين المسبب وسببه ، او بين المسبب والجزء الأخير من السبب حينما يكون السبب مركباً من مجموعة أشياء ، لأن اي فاصل زمني بين السبب بكامل وجوده والمسبب يتعارض مع

ضرورة استتباع السبب للمسبب التي يؤمن بها المفهوم العقلي للسببية .

مناقشة هذا الموقف

ويمكن ان نلخص تعليقنا على هذا الاتجاه التجريبي لتفسير الدليل الاستقرائي في ثلاث نقاط :

النقطة الأولى : إن هذا الكتاب يختلف عن المنطق العقلي والتجريبي معاً تجاه قضية من أهم قضايا الدليل الاستقرائي ، وهي الجواب على السؤال التالي : هل يعتبر الدليل الاستقرائي بحاجة الى قضايا السببية كمصادرات يبنى على أساسها التعميم ؟

وقد لاحظنا حتى الآن ان المذهب العقلي والمذهب التجريبي معاً يتفقان على الجواب بالإيجاب على هذا السؤال ، بينما نؤمن على ضوء تفسيرنا القبل للتعميمات الاستقرائية ، ان الدليل الاستقرائي ليس بحاجة الى مصادرات من هذا القبيل لكي يؤدي الى ترجيح التعميم ، وبالتالي الى العلم به .

وسوف يتولى هذا الكتاب شرح هذه النقطة في القسم الثالث من البحث ، عندما نصل في دراستنا الى نظريتنا الخاصة في تفسير الدليل الاستقرائي ، ولهذا سوف أكتفي هنا بهذه الإشارة ، كما انشرت الى ذلك ايضاً خلال تقييم الموقف الارسطي من الاستقراء .

النقطة الثانية : إنا نتفق مع الاتجاه المتقدم في إيمانه بأن قضايا السببية تستنتج من الاستقراء نفسه ، وهذا لا يعني أنا نرفض المصدر العقلي القبلي لهذه القضايا ، بل يعني أنا حتى لو استبعدنا العلم العقلي القبلي لهذه

القضايا ، يظل بالامكان اثبات قضايا السببية في عالم الطبيعة عن طريق الاستقراء فالدليل الاستقرائي في مفهومنا المنطقي قادر بمفرده - وبدون مصادرات قبلية عن السببية - على اثبات تلك القضايا .

ولكن المشكلة التي تورط فيها الاتجاه التجريبي بهذا الصدد ، هي أنه اعتقد بأن التعميم الاستقرائي يرتكز على أساس قضايا السببية ، وزعم في الوقت نفسه ان قضايا السببية نتاج استقرائي ، إبي تعبير عن تعميمات استقرائية سابقة ، ومن الواضح ان قضايا السببية اذا كانت تعبر عن تعميمات استقرائية ، فهذا يعني ان ذلك الاستقراء الذي أدّى إلى تلك التعميمات ، قد قام بدوره في اثبات التعميم ، دون الارتكاز على أساس قضايا السببية ، لأن قضايا السببية ليست إلا نتيجة التعميم الذي برهن عليه ذلك الاستقراء ، ومن الطبيعي أن نستخلص من ذلك ان بامكان الدليل الاستقرائي ، بدون افتراض قضايا السببية كمصادرات قبلية ، ان يبرهن على التعميم . واذا أمكن هذا من الناحية المنطقية في الاستقراء الذي برهن على نفس قضايا السببية ، يصبح ممكناً في كل استقراء ، ويثبت ان الدليل الاستقرائي عموماً لا يرتكز في اثباته للتعميم على تصديق مسبق بقضايا السببية .

النقطة الثالثة : إنا إذ نؤمن بأن الدليل الاستقرائي كفيل بإثبات السببية بدون حاجة الى مصادرات قبلية ، نريد بذلك السببية بالمفهوم العقلي الذي يعبر عن علاقة ضرورة بين السبب والمسبب . واما إذا استبعدنا السببية بالمفهوم العقلي ، وافترضنا انه لا طريق الى اثباتها لا قبل الاستقراء ولا بالاستقراء نفسه ، فليس بالامكان ان نثبت بالدليل الاستقرائي السببية بالمفهوم التجريبي ، ولا أي تعميم من التعميمات التي يشتملها الاستقراء عادة . فالشرط الأساسي لإنتاج الدليل الاستقرائي في رأينا ، أن يكون قادراً على اثبات السببية بالمفهوم العقلي ، وما لم نثبت السببية العقلية ،

يعجز الدليل الاستقرائي عن إثبات أيّ تعميم، بل وحق عن ترجيعه بأي درجة من درجات الترجيح .

وسوف أعود إلى توضيح هذه النقطة فيما بعد . ولا أجدني قادراً الآن على تبرير هذا الشرط الأساسي ، وتفسير أنه كيف يعجز الدليل الاستقرائي عن إثبات أيّ تعميم إذا لم نفترض قدرته على إثبات السببية العقلية ، لأن ذلك يرتبط بنظريتنا التي نفسر على أساسها الدليل الاستقرائي ، والطفرة التي يستبطنها من الخاص إلى العام ، ولهذا أكتفي الآن بهذه الإشارة تاركاً توضيح مغزاها الكامل إلى القسم الثالث من بحوث هذا الكتاب .

موقف الاتجاه الأول من المشكلة الثانية

وأما الموقف الذي وقفه هذا الاتجاه التجريبي من المشكلة الثانية من مشاكل الاستقراء الثلاث - وهي المشكلة التي استقطبت اهتمام المنطقي الأرسطي - فيمكننا أن نستخلص النقطة الجوهرية فيه مما تقدم ، لأن هذا الاتجاه التجريبي آمن بقضية الإطراد في الطبيعة القائلة : بأن ظاهرة ما إذا وجدت عقيب ظاهرة أخرى في ظل شروط معينة فسوف توجد عقيبها دائماً في ظل نفس الشروط . ومن الواضح أنه لا يقصد بذلك أن أي ظاهرتين إذا وجدت احدهما عقيب الأخرى مرة واحدة ، فسوف يستمر هذا التتابع بينهما دائماً ، إذ كثيراً ما تحدث ظاهرة عقيب ظاهرة أخرى صدفة ولا يتكرر وجودهما معاً بعد ذلك . فلا بد أن يراد بقضية الأطراد ، أن أي ظاهرتين وجدت احدهما عقيب الأخرى في عدد كبير من المرات ، فسوف يطرد وجود احدهما عقيب الأخرى دائماً . وبذلك نصل إلى شيء شبيه تماماً بالمبدأ الأرسطي القائل : بأن الصدفة النسبية

لا تتكرر على خط طويل ، غير أن المبدأ الأرسطي قضية عقلية قبلية في رأي الأرسطين ، وقضية الاطراد استقرائية في رأي المنطق التجريبي .

الطرق الاربعة في مواجهة المشكلة الثانية

وقد قدم لنا ستيورت مل في منطق التجريبي ، طرقاً عديدة نصح باستعمالها للتأكد من وجود السببية بين الظاهرتين اللتين نحاول اكتشاف نوع العلاقة بينهما .

وهذه الطرق كلها ، ترتبط بالمشكلة الثانية من مشاكل الاستقراء الثلاث ، فهي في الواقع طرق لاستبعاد احتمال الصدفة النسبية ، فنحن حينما نقوم بإيجاد الألف فيوجد الباء ، نواجه احتمال أن تكون هناك تاء مبهولة ، وأن تكون هذه التاء هي سبب الباء بدلاً عن الألف (أي أن يكون ذلك الشيء الذي تفتن به الباء باستمرار هو التاء لا الألف) .

ففي هذه الحالة يمكن للطرق التي اقترحها ستيورت مل أن تقوم بدور كبير في التقليل من درجة هذا الاحتمال ، ولكنها على أي حال لا تفسر امكانية القضاء على هذا الاحتمال نهائياً . وسوف نستعرض فيما يلي هذه الطرق لكي نحدد دورها في الدليل الاستقرائي :

أولاً : طريقة الاتفاق

وقد حدد مل القاعدة التي تعبر عن هذه الطريقة على النحو الآتي :
إذا اتفقت حالتان أو أكثر للظاهرة المراد بحثها في ظرف واحد فقط ، فهذا الظرف الوحيد الذي تتفق فيه جميع هذه الحالات ، هو

السبب في هذه الظاهرة .

فإذا قلنا : إن الظاهرة المراد تفسيرها هي (ب) ، وأنها تسبق أو تصحب في الحالة الأولى بالظروف : (أ ، ك ، ج) ، وفي الحالة الثانية بالظروف : (ل ، م ، أ) ، وفي الحالة الثالثة بالظروف : (ط ، أ ، د) ، فالظرف الوحيد المشترك بين هذه الحالات الثلاث وهو (أ) يعد سبباً لـ (ب) .

وهذه الطريقة إذا أردنا أن ندرسها بعمق ، ونفسر دورها الذي تقوم به ، نستطيع أن نكتشف بوضوح أنها تعالج في الحقيقة مشكلة احتمال الصدفة السببية (أي احتمال التواء) . ففي الحالة الأولى للظاهرة (ب) وإن كنا نجد أن (ب) قد وجدت عقيب (أ) ولكننا نواجه بدرجة كبيرة احتمال التواء ، إذ كما يمكن أن يكون السبب لوجود (ب) هو (أ) كذلك يمكن أن يكون السبب في ذلك (ك) أو (ج) ، ولكننا حينما نلاحظ الحالة الثانية ثم الثالثة ، إلى جانب الحالة الأولى ، يضعف بالتدريج احتمال أن تكون (ب) مرتبطة سببياً بغير (أ) ويكبر احتمال ارتباطها السببي بـ (أ) ، لأن ارتباطها السببي بـ (أ) لا يفترض إلا علاقة سببية واحدة ، وهي علاقة تقوم بين (أ) و (ب) ، وأما ارتباطها السببي بغير (أ) فهو يفترض ثلاث علاقات سببية ، إذ لا بد في حالة استبعاد (أ) من افتراض علاقة السببية بين (ب) وأحد الطرفين : (ك) أو (ج) تبريراً للحالة الأولى ، وافتراض علاقة سببية أخرى بين (ب) وأحد الطرفين : (ك) أو (م) تبريراً للحالة الثانية ، وافتراض علاقة سببية ثالثة بين (ب) و (ط) أو (د) . ومن الواضح أن الاحتمال الواحد أكبر قيمة من مجموعة احتمالات ثلاثة يساوي كل واحد منها ذلك الاحتمال الواحد .

وهكذا نجد أن هذه الطريقة ، يقتصر دورها على مواجهة المشكلة

الثانية من مشاكل الاستقراء ، وتمكّنتنا من التقليل من درجة احتمال وجود التاء ، أي احتمال الصدفة النسبية .

ثانياً : طريقة الاختلاف

وهي طريقة يكون فيها المستقريء بين حالتين متشابهتين في جميع الظروف ، ما عدا ظرفاً واحداً ، وقد وجدت الظاهرة في احدهما ولم توجد في الأخرى . فيستنتج من ذلك ان ذلك الظرف الوحيد الذي وجد في إحدى الحالتين دون الأخرى ، هو سبب الظاهرة .

فإذا قلنا مثلاً : ان الظاهرة المراد تفسيرها (ب) وأنها وجدت في الحالة الأولى التي تشتمل على الظروف : (ك) (ل) (م) (أ) ولم توجد في الحالة الثانية التي تشتمل على الظروف : (ك) (ل) (م) فمن المرجح أن يكون الظرف (أ) هو السبب في وجود الظاهرة (ب) .

ولا تعني هذه الطريقة ، ان الحالتين متشابهتان باستثناء ظرف واحد في جميع الظروف الواقعية التي رافقت كلتا الحالتين ، لأن المستقريء لا يمكنه عادة أن يتأكد من استيعابه في الملاحظة لكل الظروف الواقعية ، وإنما تعني طريقة الاختلاف : أن الحالتين متفقتان في كل الظروف التي أتبع للمستقريء أن يستوعبها في ملاحظته ، باستثناء ظرف واحد .

وهذه الطريقة ، كالطريقة السابقة ، تقتصر وظيفتها على علاج المشكلة الثانية ، والتقليل من احتمال الصدفة النسبية ، لأننا حين نواجه الحالة الأولى التي وجد فيها (ب) ، ونستوعب عدداً من ظروفها بما في ذلك (أ) ، لا نستطيع أن نمنح صفة السببية لواحد من تلك الظروف دون الآخر . ولذلك لا يمكن أن نعتبر (أ) هو السبب ، لأن وجود (ت)

ثالثاً : طريقة التلازم في التغير

وقد حدد مل هذه الطريقة على النحو الآتي :

ان الظاهرة التي تتغير على نحو ما كلما تغيرت ظاهرة أخرى على نحو خاص ، تعد مرتبطة بتلك الظاهرة بنوع من العلاقة السببية . فاذا كانت لدينا ظاهرتان ، ودرسنا احدهما في حالات مختلفة فوجدنا أنها موجودة على درجات متفاوتة في تلك الحالات ، ولاحظنا أن الظاهرة الأخرى موجودة في جميع تلك الحالات ، وأن تغيرات معينة تطرأ عليها تتناسب مع التغيرات التي تطرأ على الظاهرة الأولى وتحدد درجتها ، فسوف نخرج من ذلك بنتيجة : وهي اكتشاف علاقة سببية بين الظاهرتين .

وهذه الطريقة ينحصر دورها أيضاً ، في التقليل من احتمال (ت) ، لأننا إذا درسنا إحدى الحالات ، ووجدنا تناسباً بين التغير الذي طرأ على ظاهرة (أ) والتغير الذي طرأ على ظاهرة (ب) واجهنا احتمال أن هذا التناسب صدفة ، وأن يكون التغير الطاريء على (ب) مرتبطاً بسبب آخر لا صلة له بـ (أ) ، ولكن إذا وجدنا التناسب نفسه بين كل درجات التغير الملحوظة في حالات عديدة فسوف يتضامل باستمرار احتمال (ت) ويكبر احتمال السببية بين (أ) و (ب) .

وليست طريقة التلازم في التغير ، إلا شكلاً معقداً من أشكال طريقة

الاتفاق . لان طريقة التلازم في التغير تستبطن وجود ظرف مشترك بين الحالات المديدة لوجود (ب) وهو (أ) ، وهذا هو ما تعنيه طريقة الاتفاق ، غير أن طريقة التلازم في التغير ، تضيف إلى ذلك : أن هذا العنصر المشترك له درجات ، وأن نفس الظاهرة الملحوظة وهي (ب) لها درجات أيضاً ، وأن تناسباً معيناً بينهما يشمل كل الحالات التي تدخل في نطاق الاستقرار .

رابعاً : طريقة البواقي

وقد حددت هذه الطريقة على النحو الآتي :

إذا أدت مجموعة من المقدمات إلى مجموعة أخرى من النتائج ، وأمكن إرجاع جميع النتائج في المجموعة الثانية ما عدا نتيجة واحدة ، إلى جميع المقدمات في المجموعة الأولى ما عدا مقدمة واحدة ، فمن المرجح أن توجد علاقة بين المقدمة والنتيجة الباقيتين .

وقد قيل : إن هذه الطريقة ، هي التي أتاحت للعلماء الفلكيين أن يكتشفوا نظرياً كوكباً أطلق عليه فيما بعد اسم « نبتون » . لأنهم آمنوا بنظرية الجاذبية التي تحدّد موقع أي كوكب وفقاً لقوانين الجاذبية ، ولاحظوا في ضوء ذلك انحرافاً في مدار الكوكب : « يورانوس » عن الموقع الذي تفترضه نظرية الجاذبية . فهذا الفارق بين النظرية والواقع ، هو الظاهرة الباقية التي يجب تفسيرها . فوضع (لوفرييه) الفرض الآتي ، وهو : أن هذا الاضطراب في مدار يورانوس ، يرجع إلى وجود كوكب سيار آخر مجهول لا يقع تحت ملاحظتنا بسبب شدة بعده وقلّة ضوئه . وفعلًا كشف بعد ذلك أحد علماء الفلك عن نبتون ، وهو إسم الكوكب الجديد .

ورغم أن الصيغة التي وضعت للتعبير عن هذه الطريقة ناقصة فإن

تطبيقها على اكتشاف نبتون يعطينا الصورة التالية عنها :

إن العلماء حينما واجهوا انحراف مدار يورانوس عن الموقع الذي تحدده نظرية الجاذبية ، على افتراض أن لا يوجد كوكب آخر في موقع نبتون ، كان أمامهم افتراضان : أحدهما : أن نظرية الجاذبية صحيحة ، وأن هذا الانحراف ينشأ من وجود كوكب آخر ، بالشكل الذي يتيح لنظرية الجاذبية أن تفسر ذلك الانحراف . والآخر : أنه لا وجود لكوكب آخر ، وأن هذا الانحراف يتعارض مع نظرية الجاذبية . وهذا يعني أن النظرية غير صحيحة . وقد رجح العلماء نظرياً الافتراض الأول على الافتراض الثاني . وذلك لأن عدداً كبيراً من الظواهر ، كان منسجماً كل الانسجام مع التقديرات التي تفرضها نظرية الجاذبية . وهذا الانسجام يجب أن يفسر عند الأخذ بالافتراض الثاني من الافتراضين السابقين بأنه صدفة ، وأن هناك (ت) مجهولة هي الموجه الحقيقي لتلك الظواهر دون قانون الجاذبية . ومن الواضح أنه كلما ازدادت تلك الظواهر التي ثبت علمياً انسجامها مع قانون الجاذبية ، ضعف احتمال تفسير كل هذا الانسجام على أساس (ت) المجهولة ، وكبر احتمال الأخذ بالافتراض الأول من الافتراضين السابقين .

وهكذا نجد عند تحليل طريقة البواقي ، أنها أسلوب آخر في التقليل من درجة احتمال (ت) .

ونستخلص مما تقدم ، أن الطرق الأربعة التي وضعها ستيفورت مل ، إذا حللنا دورها في الاستدلال الاستقرائي منطقياً ، نجد أنها تتجه جميعاً إلى علاج المشكلة الثانية من مشاكل الاستقراء الثلاث ، ومقاومة احتمال الصدفة النسبية ، أي احتمال (ت) المجهولة . فكلما وضع المنطق الأرسطي

مبدأه القائل : «إن الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرية» ، لمقاومة هذا الاحتمال ، كذلك وضع ستيورت مل طرقه الأربع لمقاومة نفس الاحتمال .

ولكن هذه الطرق الأربع ، لا تستطيع أن تفسر لنا كيف يقضى على احتمال (ت) نهائياً ، لأن أقصى ما تنجزه : هو أنها تربط افتراض (ت) بافتراض أمور كثيرة ، فيتضاءل بذلك احتمال (ت) لأنه يعتبر عندئذٍ عن حاصل ضرب قيم احتمالات تلك الأمور الكثيرة بعضها ببعض . وحاصل ضرب هذه القيم الاحتمالية مهما كان ضئيلاً ، لا يصل الى الصفر بحال من الأحوال .

الاتجاه الثاني وزعته الترجيحية

يؤمن الاتجاه الثاني في المذهب التجريبي ، بأن التعميم الاستقرائي يحتاج الى افتراض قضايا ومصادرات يجب اثباتها بصورة منفصلة عن الاستقراء . ويؤمن في الوقت نفسه ، بأن اثبات تلك المصادرات غير ممكن لا بالطريقة التي حاولها المذهب العقلي حيث اعتقد بأنها قضايا عقلية قبلية ، ولا بالطريقة التي حاولها الاتجاه السابق للمذهب التجريبي حيث اعتقد بأنها بدورها نتائج لاستقراءات سابقة . وما دام إثبات تلك المصادرات غير ممكن ، فلا يتاح لأي استدلال إستقرائي أن يؤدي إلى اليقين بالقضية الإستقرائية ، وإنما يقتصر دوره على تنمية احتمالاتها . فكل تجربة في سياق الإستقراء ، تساهم في تنمية قيمة احتمال القضية الاستقرائية ، ولهذا يتناسب احتمالها طردياً مع عدد ما يشتمل عليه الاستقراء من تجارب وشواهد .

وأظن أن من المفيد أن أقتطع هنا فقرات من كلام للدكتور زكي نجيب محمود يوضح فيه موقفه من مشكلة الإستقراء ، وهو موقف يمثل هذا الاتجاه الذي عرضناه :

قال الدكتور زكي : « إن معظم من تناول الإستقراء بالبحث - ومن هؤلاء (رسل) نفسه - ، لا يجدون مناصاً من الإعتراف بوجود مبدأ عقلي لم نستمد من الخبرة الحسية ، هو الذي يكون سندنا في تعميم الأحكام

العلمية . فمهما بلغت من اخلاصك للمذهب التجريبي - في نظر هؤلاء - فلا مندوحة لك في النهاية عن أن تعترف بشيء لم يأتك عن طريق التجربة . وهو المبدأ القائل بأن ما يصدق على بعض أفراد النوع الواحد ، يصدق كذلك على بقية أفرادها ، وبذلك يمكن التعميم ... من أجل ذلك يرى (رسل) أننا في النهاية مضطرون في الاستقراء الى الرجوع الى أساس غير تجريبي وهو ما يسميه مبدأ الاستقراء ، (إن أولئك الذين يتمسكون بالاستقراء ويلتزمون حدوده ، يريدون أن يؤكدوا بأن المنطق كله تجريبي ، ولذا فلا ينتظر منهم أن يثبتوا بأن الاستقراء نفسه - حبيهم العزيز - يستلزم مبدأ منطقياً لا يمكن البرهنة عليه هو نفسه على أساس استقرائي ، إذ لا بد أن يكون مبدأ قبلياً) . فالرأي عند كثيرين ومنهم (رسل) كما بينا ، هو أن التجربة الحسية وحدها لا تكفي ، ولا بد لنا إما أن نقبل مبدأ الاستقراء على أساس التسليم بصحته ، فنعتبره دالاً بنفسه على صدق نفسه . وإما ان نبحث عبثاً عن مبرر يبرر لنا ان نتوقع حوادث المستقبل قبل وقوعها (على أساس خبرة الماضي) .

فسؤالنا الآن هو : هل يجوز لنا الحكم بصحة الاستدلال من حوادث الماضي على حوادث المستقبل ، دون الرجوع إلى أى مبدأ عقلي قبلي ، كمبدأ الاستقراء الذي اقترحه (رسل) ؟ هل هناك مبرر عقلي يحتم ان تجيء التجربة الجديدة مشابهة للتجارب الماضية ؟ ونحن دفاعاً عن المذهب التجريبي نسأل بدورنا : ماذا يريد هؤلاء بقولهم : مبرر عقلي ؟ إذ نرى ان المشكلة كلها متركزة في المراد بهاتين الكلمتين ... فالذين يقولون ان تجربة الماضي وحدها ليس فيها مبرر عقلي يجوز أن نحكم في ضوءها على المستقبل ، يريدون بهاتين الكلمتين : (مبرر عقلي) صدقاً يقينياً في النتيجة . أو قل : إنهم يريدون بها أن يكون الاستدلال استنباطياً نتيجة محتواة في مقدماته ، وبذلك يستحيل أن تتعرض للخطأ ... فواضح ان الاستقراء

لا يكون فيه مبرر عقلي بهذا المعنى ، لأن الاستقراء ليس استنباطاً .
 لكن لماذا نفهم المبرر العقلي بهذا المعنى ؟ إنها لا تعني ذلك في العلوم ولا
 في الحياة الجارية ، فلو قيل لي في الحياة الجارية : إن (أ) سيلاعب (ب)
 وانا لا اعرف عن (أ ، ب) إلا انها لعبا ست مرات فيما سبق فكسب
 (أ) في أربع منها ، وكسب (ب) في اثنين ، فان هنالك مبرراً من
 هذه الخبرة الماضية يدبر لي ان أقول بأن (أ) سيكسب اللعب هذه
 المرة ، باحتمال ارجح من ان يكسب (ب) . وعلى هذا الأساس نفسه
 يكون المبرر غاية في القوة حين أحكم بأن الرجل الساقط من النافذة
 سينجيه في سقوطه نحو الأرض ، وان الشمس ستشرق غداً ، وهكذا . قد
 يقول المعارضون : لكن هذا ترجيح لا يقين ، ونحن نجيب : نعم ، والعلوم
 الطبيعية كلها قائمة على الترجيح لا اليقين ، لأن اليقين لا يكون إلا في
 القضايا التكرارية التي لا نقول شيئاً جديداً كقضايا الرياضة ، وأما القضايا
 الاخبارية فصدقها احتمالي» (١) .

وقد قام الدكتور زكي بعد هذا بدراسة لحساب الاحتمال وفسر
 الترجيحات الاستقرائية كلها على أساس حساب الاحتمال .

مناقشة الاتجاه الثاني

ولا يمكنني الآن أن أستعمل النتائج التي سوف نخرج بها من البحث
 المقبل في هذا الكتاب ، عند توضيح موقفنا من الدليل الاستقرائي .
 ولكن بإمكانني أن أشير الى أمرين بصدد التعليق على كلام الدكتور زكي
 نجيب وما يمثله من اتجاه في المنطق التجريبي على ضوء تلك النتائج :

(١) المنطق الوضعي ص ٥٠٤ - ٥٠٨

الأول : إنا نؤمن بأن الدليل الاستقرائي يؤدي الى العلم بالتعميم ، ولا نعني بذلك تحويل الاستقراء الى استنباط وسير من العام الى الخاص . بل هو نمط آخر من الاستدلال ، لا يدخل في نطاق الاستنباط . وهذا الاستدلال يسير من الخاص الى العام دون الاستعانة بأي مبادئ عقلية قبلية .

ونحن حين نتناول هذه القضية بالبحث في القسم المقبل من هذا الكتاب ، سوف لن نستطيع أن نقدم برهاناً على أن الانسان السوي يعلم بعدد كبير من التعميمات على أساس الاستقراء . فنحن لا نملك حقاً برهاناً يقنع الشخص بوجود هذا العلم إذا أنكره . وماذا عانا نقول لمن ينكر علمه بأنه إذا أكل فسوف يشبع ، وإذا قطع رقبة ابنه فسوف يموت ، وإذا وضع كوباً من ماء على الموقد المشتعل فلن يحدث فيه الانجهاذ ؟

إن موقفنا من هذا الانكار ، يشبه الموقف الذي يتخذه أي انسان تجاه الفيلسوف المثالي الذي ينكر وجود العالم وأي واقع موضوعي خارج نطاق تصوراتنا ، ويزعم انه لا يعلم بشيء خارج نطاق هذه التصورات ! . فكما لا يمكننا ان نبرهن للفيلسوف المثالي ، على انه يعلم بأن لزوجته وأولاده وداره واقعاً موضوعياً ، وإن كنا متأكدين من انه يعلم بذلك على أساس طبيعة تعامله مع هذه الأشياء . كذلك لا يمكننا أن نبرهن ضد شخص ينكر العلم بأنه إذا أكل فسوف يشبع ، وإذا ذبح ابنه فسوف يموت ويرى ان الاستقراء المديد في تاريخ البشرية لا يكفي للعلم بذلك إذا لم يكن الانسان مسرفاً في اعتقاده ! .

وما سوف نعني به في البحث المقبل ، هو التمييز بين ثلاثة أنواع ، وهي : اليقين المنطقي ، واليقين الموضوعي ، واليقين الذاتي . وننتهي من دراسة هذه الأنواع الثلاثة الى ان اليقين المنطقي يختص بالاستدلال الاستنباطي ، ولا يشمل الاستدلالات الاستقرائية ، وان اليقين الذاتي مسألة شخصية ، وليس له مقياس موضوعي ، وان اليقين الموضوعي هو

اليقين الذي يمكن للاستدلال الاستقرائي ان يحققه عبر تنميته المستمرة للتصديق بالقضية الاستقرائية . وان نبرهن على هذا اليقين الموضوعي ، وإنما نفترض وجوده كمصادرة ، ونطوئ تفسيره .

وسوف اكتفي بهذه الاشارة تاركاً توضيحها إلى البحث المقبل .

هذا حديثنا مع المنكرين للعلم الاستقرائي .

وأما أولئك الذين يفتشون عن المبرر العقلي في مجال التعميمات الاستقرائية ، فالحديث معهم يتوقف على تحديد دور هذا المبرر العقلي الذي يفتشون عنه .

فان كانوا يريدون مبرراً منطقياً يبرهن على القضية الاستقرائية بطريقة استنباطية ، ويستمد تبريره لها من مبدأ عدم التناقض على أساس كونها مستبطنة في المقدمات ، فمن العبث ان نحاول الحصول على مبرر من هذا النوع للتعميم الاستقرائي ، الذي يسير فيه الاستدلال من الخاص الى العام . ولنا حاجة الى اثبات هذا المبرر ، لأننا لا نزعّم للقضية الاستقرائية يقيناً منطقياً ، وإنما نؤمن في المجال الاستقرائي باليقين الموضوعي ، الذي سوف ندرس في الفصل المقبل التمييز بينه وبين اليقين المنطقي ، ونعرف انه ليس بحاجة الى مبررات منطقية مستمدة من مبدأ عدم التناقض .

وإذا كان هؤلاء يريدون مبرراً منطقياً عكسياً ، ويزعّمون ان لديهم المبرر المنطقي الذي يبرهن على ان نفي القضية الاستقرائية يجب ان يظل محتملاً مهما امتد الاستقراء واتسع ، فهذا زعم جدير بالبحث ، لأن خصوم الاستقراء إذا كانوا يملكون حقاً مبرراً منطقياً يبرهن على ان احتمال النفي للقضية الاستقرائية ، لا يمكن ان يزول من ذهن الانسان السوي ، فليس بالإمكان ان نفترض اليقين الموضوعي بالقضية الاستقرائية كمصادرة ، لأن المصادرة التي تتخذ أساساً لبناء سليم ، يجب ان يتوفر

فيها على الأقل السلامة من أي برهان عكسي على كذبتها . وسوف ندرس في البحث المقبل ، الشروط المنطقية التي يجب ان تتوفر لكي تكون المصادرة التي تفترض اليقين الموضوعي بالقضية الاستقرائية مقبولة . وسوف نجد ان هذا اليقين ، في إطار تلك الشروط ، لا يوجد أي مبرر منطقي عكسي يبرهن على انه مستحيل ، وعلى ان الاحتمال المقابل يجب ان يظل ثابتاً .

الثاني : قلنا انا لا نستطيع ان نبرهن للمنطق التجريبي والتجريبيين على وجود العلم الاستقرائي ، ولكن القسم المقبل من بحوث هذا الكتاب يتيح لنا أن نبرهن على انا اذا انطلقنا في دراسة الدليل الاستقرائي من مفاهيم المنطق التجريبي ، ف سوف يؤدي بنا ذلك لا الى انكار العلم بالقضية الاستقرائية فحسب ، بل إلى انكار أي درجة من درجات الترجيح للقضية الاستقرائية على أساس الاستقراء . وهذا ما لا يسمح للمنطق التجريبي - عادة - بقبوله : فقد اعترف الدكتور زكي بأن القضية الاستقرائية تكتسب ترجيحاً متنامياً على أساس الاستقراء . أي ان قيمة احتمال القضية الاستقرائية ، تزداد كلما شمل الاستقراء شواهد وأمثلة أكثر . وقد فسر الدكتور زكي في الفصل الأخير من كتابه (المنطق الوضعي) هذا الازدياد على أساس حساب الاحتمال . وسوف نبرهن في البحث المقبل ، على ان حساب الاحتمال لا يمكن ان يؤدي الى ازدياد قيمة احتمال القضية الاستقرائية واقترابه من اليقين ، إلا إذا أدى في نفس الوقت وينفس الدرجة ، الى ترجيح فرضية السببية بمفهومها العقلي ، أي ان المفهوم العقلي للسببية ، الذي يستبطن الضرورة ، شرط أساسي لنمو الاحتمال بالقضية الاستقرائية والمنطق التجريبي يرفض الاعتراف بالمفهوم العقلي للسببية ، ويتعامل مع الطبيعة على أساس المفهوم التجريبي للسببية . وأي تعامل على أساس المفهوم التجريبي ، يحمل حساب

الاحتمال عاجزاً حق عن تنمية احتمال التعميم على أساس الاستقراء .

فالمنطق التجريبي بين أمرين : إما ان يتنازل عن مفهومه التجريبي للسببية ، ويعترف بمفهومها العقلي المستبطن للضرورة ، بدرجة لا تقل عن درجة اعترافه بأي قضية استقرائية مدعمة بأقوى البيّنات الاستقرائية . وإما ان يصر على استبعاد المفهوم العقلي ، وعلى التعامل مع ظواهر الطبيعة على أساس المفهوم التجريبي للسببية ، فيعجز حق عن تفسير الترجيح الاستقرائي . وهذا ما سوف يتضح خلال القسم الآتي من بحوث هذا الكتاب ، إذ نخرج بقضية من أهم القضايا الجديدة التي يثبته هذا الكتاب ، وهي : أن أي ترجيح احتمالي للتعيميات الاستقرائية على أساس الاستقراء ، يرتبط بمدى قدرة الاستقراء على إيجاد ترجيح مماثل لفرضية السببية بمفهومها العقلي .

الاتجاه الثالث ونزعه السيكلوجية

ويمكننا ان نطلق على الاتجاه الثالث في صفوف التجريبيين ، اسم الاتجاه السيكلوجي في تفسير الدليل الاستقرائي . وهو اتجاه يؤدي الى تجريبد الاستدلال الاستقرائي من أي قيمة موضوعية ، ويربط الاعتقاد الاستقرائي بالمادة .

وقد يكون الرائد الأول لهذا الاتجاه (دافيد هيوم) الذي يعتبر من طليعة الفلاسفة الذين بشروا بالمذهب التجريبي ، وكرسوا كل جهودهم الفلسفية لتثبيته والدفاع عنه . وجاءت بعد ردح من الزمن السلوكية الحديثة ، التي تمثل إحدى المدارس الكبيرة في علم النفس الحديث ، لكي تواصل اتجاه دافيد هيوم نحو التفسير السيكلوجي للدليل الاستقرائي ، بعد أن أدخلت تطويراً مهماً على هذا الاتجاه ، إذ نقلته من الصعيد الفلسفي إلى الصعيد العلمي .

يوضح دافيد هيوم مشكلة الدليل الاستقرائي ، التي يحاول علاجها كما يلي :

إن جميع الاستدلالات الخاصة بامور الواقع ، مبتنية على علاقة العلة والمعلول . وهذه العلاقة ، هي العلاقة الوحيدة التي يمكن أن تتعدى الحواس وتنبئنا بوجودات وأشياء لا نراها ولا نشعر بها . فإذا

سألت شخصاً عن السبب في اعتقاده بأمر من أمور الواقع غائب عنه ، فسوف يبادر إلى تبرير اعتقاده بذلك عن طريق علمه بواقعة أخرى ، ترتبط بذلك الشيء بعلاقة العلة والمعلول ، فيقول مثلاً : إني اعتقد بأن فلاناً مريض ، لأنني رأيت الطبيب يدخل إلى منزله . أو لأنه كان بالأمس مزعماً على تناول طعام ، ضرر يؤدي إلى ذلك المرض . وإذا رأينا شخصاً يقتحم النار محاولاً الانتحار ، نجد من حقنا أن نخبر بأنه سوف يحترق ويموت ، لأن بين اقتحام النار والاحتراق علاقة العلة والمعلول . وما دمنا قد شاهدنا العلة ، فمن الطبيعي أن نعرف المعلول . ولكننا نتساءل مرة أخرى : كيف عرفنا هذه العلاقة بين اقتحام النار والاحتراق ؟ والجواب : أن مصدر هذه المعرفة ، هو التجربة التي جعلتنا نلاحظ فيما سبق ، ان اقتحام النار يقترن دائماً بالاحتراق . ومرة أخرى نتساءل : كيف نستطيع أن نعرف ان ما لاحظناه حتى الآن ، من اقتران بين الاقتحام والاحتراق سوف يتكرر في المستقبل ، بنفس الطريقة التي لاحظناها في الماضي ؟ إننا بحاجة إلى ما يبرر لنا المبدأ القائل بأن المستقبل يشبه الماضي ، إذ بدون هذا المبدأ لا يمكن لأي تجربة أن تعطينا استدلالاً على المستقبل ، فما هو المبرر لهذا المبدأ ؟

هكذا يضع دافيد هيوم المشكلة ، ثم يجيب عليها : بأن المبرر لهذا المبدأ ليس منطقياً ، وإنما هو مبرر سيكولوجي يمكن اكتشافه بتحليل موسع لنفس علاقة العلة والمعلول التي كانت تشكل الأساس لاستدلالاتنا الخاصة بأمور الواقع . وفيما يلي توضيح ذلك :

ان هيوم يصنف الادراكات إلى طائفتين : الانطباعات والأفكار . وتوصل إلى التمييز بينهما بمعرفة مقدار القوة والحياة الذي يصحب كلا منهما في الذهن . فالادراكات التي تنطوي على مزيد من القوة والحياة هي التي يدعوها هيوم انطباعات . وتندرج في هذه الطائفة : جميع احساساتنا وعواطفنا وانفعالاتنا .

وأما الأفكار، فهي الصور الواهنة لهذه الانطباعات التي لمجدها في إدراكنا حال غيبة الموضوع عنا . فنحن حين نواجه البحر ، نحصل على إدراك للبحر على درجة كبيرة من القوة والحياة . وهذا هو الانطباع . فإذا غبنا عنه وتصورناه، كان إدراكنا للبحر صورة لذلك الانطباع ، لا تتمتع بما كان الانطباع يتشم به من قوة ووضوح . وهذا هو الفكر

وبعد أن يميز هيوم بين الانطباعات والأفكار ، يؤكد الرأي القائل : بأن الانطباعات لها السبق دائماً على الأفكار . فكل فكرة بسيطة أو مركبة مردها الى تلك الانطباعات .

غير ان هيوم يتناول الانطباعات نفسها فيقسمها إلى قسمين :

أحدهما : انطباعات الاحساس . والآخر : انطباعات التفكير . فنحن حينما نبصر أسداً مثلاً ، نحصل على انطباع له في إدراكنا يتمتع بالقوة والحياة . وبعد أن يغيب الأسد عن أعيننا، يزول الانطباع ويحتفظ الذهن بصورة منه . وهذه الصورة هي الفكرة ، أي فكرتنا عن الأسد . وهذه الفكرة قد تولد في النفس النفور والتهيب . ويعتبر هذا النفور والتهيب انطباعاً، لأنه يتمتع بدرجة كبيرة من الحياة والقوة . وهذا الانطباع ليس وليد الاحساس ، وإنما هو وليد الفكرة . فهو انطباع الفكرة، بينما يكون الانطباع الذي ولدته رؤيتنا للأسد انطباع الاحساس .

وأي انطباع يوجد في إدراكنا ، فهو يتخذ بعد غيبة الموضوع مظهره كفكرة . وهذه الفكرة قد تحتفظ بدرجة كبيرة من حيوية الانطباع ، فتكون وسطاً بين انطباع وفكرة . وقد تفقد تلك الحيوية فقداً تاماً فتتعدو فكرة خالصة . والملكة التي نستعبد بها انطباعاتنا على المنوال الأول هي الذاكرة . والآخرى التي نستعبد بها على المنوال الثاني هي الخيال . فأفكار الذاكرة

تختلف عن افكار الخيال في قوتها وحيويتها ، كما تختلف عنها ايضاً في انها نسخ
حرفية للانطباعات التي ولدتها ، ومطابقة لها ، على حين ان الخيال حرّ طليق .
ولكن حرية الخيال ليست بمعنى قدرته على انشاء افكار جديدة بدون
انطباعات سابقة ، لأن كل فكرة لا توجد في إدراكنا إلا نتيجة انطباع ،
ولكن الخيال حرّ في التصرف بذلك العدد الكبير من الافكار الناجمة عن
الانطباعات ، فيفصل ويؤلف فيما بينها مكوناً الصور والأوضاع التي
تروق له .

وهناك علاقات تنشأ عادة بين تلك الأفكار الناجمة عن الانطباعات
(ولنسمها بالأفكار البسيطة) تجمل الذهن ينتقل بيسرٍ من فكرة إلى فكرة
أخرى ، نتيجة لارتباط احدها مع الأخرى بعلاقة من تلك العلاقات . وهذا
ما يسمى بالتداعي . وتلك العلاقات التي تؤدي الى التداعي وانتقال الذهن من
فكرة الى فكرة أخرى هي التشابه ، والتجاور في الزمان أو المكان ، والعلة
والمعلول . وعلاقة العلة والمعلول هي أهم تلك العلاقات ، لأنها تمتاز عن
العلاقين الآخرين بأنها لا تقع إلا على حد واحد ، فتنتقل منه الى حد آخر .
أو بعبارة أخرى : تثير بوقوفها على الحد الأول التفكير في الحد الثاني . فمثلاً
إذا رأينا الماء على النار ، فسوف تثير علاقة العلية في ذهننا فكرة حرارة ذلك
الماء ، رغم أننا لا نملك أي انطباع عن تلك الحرارة . وإنما نملك انطباعاً عن حد
واحد ، أي عن احد طرفي علاقة العلة والمعلول ، وهو كون الماء على النار .
وهذا معنى أن علاقة العلية تقع على حد واحد ، وتنقل بالذهن إلى الحد الآخر ،
أي الطرف الآخر للعلاقة العلة والمعلول ، وإن لم نحصل منه على أي انطباع
سابق . وتختلف عن ذلك علاقة التشابه أو علاقة التجاور ، لأن هاتين العلاقتين ،
وإن كانتا تنقلان الذهن من فكرة الشبيه أو المجاور ، إلى فكرة شبيهه ومجاوره ،
ولكن كلتا الفكرتين لهما انطباع سابق . فنحن حين نرى شخصاً كنا نراه فيما
سبق يسير باستمرار إلى جانب صديق له ، ينتقل ذهننا الى فكرة ذلك

الصديق ، ولكن هذا الصديق بنفسه كان قد مثل امام المحس ، ونشأت فكرتنا عنه من انطباع سابق .

فهكذا نلاحظ ان علاقة العلية وحدها ، هي القادرة على ان تنقل ذهننا إلى فكرة شيء لم يسبق ان مثل لحواسنا . وعلى هذا الضوء تعتبر هي الأساس لكل الاستدلالات المختصة بالواقع كما اشرنا سابقاً .

وهنا نصل الى ما كنا نستهدفه في البدء لكي نتساءل : كيف وجدت فكرة العلة والمعلول في ذهننا ؟ وما دمنّا قد عرفنا ان كل فكرة هي وليدة انطباع ، فما هو الانطباع الذي ولّد في ذهننا فكرة العلة والمعلول ؟ ولتأتح لنا الجواب على هذا السؤال ، يجب ان نعرف : ما هي فكرتنا عن علاقة العلة والمعلول ؟

وهنا يجب هيوم : بأن فكرة العلة والمعلول لا تعني مجرد تجاور الظاهرتين مكاناً أو زماناً ، اذ كثيراً ما تتجاور ظاهرتان زماناً ومكاناً ولا ندرك أن بينهما علاقة العلة والمعلول ، وانما تعني الضرورة والحتمية . ولما كان العقل لا يستطيع ان ينشئ فكرة جديدة ، وانما تولد الافكار دائماً عن الانطباعات ، فلا بد أن نفتش عن الانطباع الذي نشأت عنه فكرة الضرورة .

لنعمد إذن إلى التجربة لنكتشف ذلك الانطباع . ولنفرض انّا رأينا (أ) و (ب) قد اقترنا مرة واحدة ان ذلك الاقتران لا يحملنا نقرر في يقين أن هنالك رابطة بينها . ولكن لنفرض ان هذا الاقتران بين (أ) و (ب) تكرر في حالات كثيرة جداً ، فسوف نجد أن هذا التكرار يحملنا نفترض رابطة بين (أ) و (ب) ، ونتجه إلى ان نستدل من ظهور احدهما على وجود الأخرى . وهذا يعني ان تعدّد الأمثلة والتكرار ، هو الذي يمدّنا بالينبوع القادر على منحنا فكرة الضرورة ، فكيف يكون ذلك ؟

إن هيوم يوضح بهذا الصدد : أن التكرار وتعدّد الأمثلة نفسه ، لا يمكن أن

يكون هو المولد لفكرة الضرورة ، لأن تعدد الأمثلة لا يعني بالنسبة اليـنا الا تعدد الانطباعات . لأن كل مثال يولد انطباعاً خاصاً . وكل واحد من تلك الانطباعات لا يمكن ان يكون هو المولد لفكرة الضرورة ، لأن الضرورة ليست شيئاً محسوساً لكي تدخل في نطاق الانطباع الحسي . كما لا يمكن أيضاً أن يكون تعدد الانطباعات المتأثلة وتكرارها سبباً لايحاد فكرة الضرورة ، لأن الفكرة لا تنشأ إلا عن انطباع ، وتعدد الانطباعات ليس انطباعاً ، فلا يمكن ان يؤدي إلى تنمية مضمون تلك الانطباعات . ويستنتج هـيوم من ذلك التفسير الذي تبناه ، وهو انا حين نشاهد (أ) و (ب) مقترنتين مرّات كثيرة نحصل على انطباع من الاحساس بكل مرة من تلك المرات . وهذه الانطباعات التي تساوي عدد المرات ليس في أي واحد منها القدرة على ايجاد فكرة الضرورة . ولكننا نحصل الى جانب تلك الانطباعات على انطباع بشيرة في الذهن نفس تكرار الأمثلة التي اقترنت فيها (أ) مع (ب) . وهذا الانطباع ، هو عبارة عن تهيؤ الذهن واستعداده لكي ينتقل من موضوع الى فكرة ما يصاحبه عادة .

وهكذا يرى هـيوم : أن شعورنا القوي بتهيؤ الذهن للانتقال من (أ) إلى (ب) ، انطباع نتج عن تكرار تلك الأمثلة . وهو يحمل ما تحمله الانطباعات من حيوية وقوة ووضوح . وهذا الانطباع هو الذي يولد فينا فكرة الضرورة ، أي فكرة العلة والمعلول .

هذه هي طبيعة الضرورة التي تمثلها فكرة العلة والمعلول . هي شيء قائم في الذهن لا في الاشياء ، غير أن هناك نزعة في الذهن تجعله ينسبط على الموضوعات الخارجية ، ويخلع عليها كل الانطباعات الباطنية التي تحدث في عين الوقت الذي تنكشف فيه هذه الموضوعات للحواس . فنحن نقذف خارجاً عنا ذلك التهيؤ الذي نستشعره في انفسنا ، وننقله الى الموجودات التي تكتنفنا .

وان العادة ، او بتعبير آخر تلك النزعة التي ننسقل بها من فكرة إلى أخرى ، هي التي تجعلنا ننسب للموضوعات ما يجري في انفسنا .

ويستدل هيوم على ان فكرتنا عن العلة والمعلول مرتبطة بتلك العادة أو النزعة التي قنأنا من التكرار ، بأن كل انسان يجد فارقاً كبيراً بين استدلال على العلية يقوم على الف مثال ، واستدلال عليها يقوم على مثال واحد : فاننا لا نستطيع من رؤية جسم واحد يتحرك بدفع آخر ، ان نستدل على ان كل جسم يتحرك من دفع مماثل . وذلك لاننا يلزمننا أن نلاحظ تكرار الاقتران بين هذين الموضوعين ، لكي ننتهي بالعادة إلى الاستدلال من احدهما على الآخر .

ولو لم تكن هذه العادة والنزعة هي الأساس لفكرتنا عن العلة والمعلول ، وكانت فكرتنا عن العلة والمعلول تمكس الواقع الموضوعي ، لا انطباعنا النفسي الذاتي فحسب ، لكفى مثال واحد في الاستدلال ، لأنه لا يختلف في وجهه من وجوهه عن كل الامثلة الاخرى التي يمكن أن نضيفها إليه . وعلى هذا ، فجميع الاستدلالات على علاقة العلة والمعلول هي - إذن - آثار للعادة ، لا للبرهان العقلي . وبالتالي يتضح ان كل الاستدلالات الاستقرائية المختصة بالواقع ، تقوم على أساس ذاتي لا موضوعي ، لأنها جميعاً ترتكز على علاقة العلة والمعلول كما تقدم سابقاً .

واذا كان دافيد هيوم قد استطاع أن يفسر لنا الدليل الاستقرائي والطفرة التي يستبطنها من الخاص الى العام ، تفسيراً ذاتياً ، لا موضوعياً يقوم على أساس العادة والنزعة النفسية ، بدلاً عن أن يقوم على أساس قوانين الواقع الموضوعي . فلا يعني هذا أن دافيد يشك في نتائج الدليل الاستقرائي ، ولا يعتقد بالقضايا التي نستدل عليها بالتجربة والاستقراء . بل انه يؤكد في نفس الوقت الاعتقاد بتلك القضايا . ولكي يتضح موقفه من ذلك يجب أن نعرف : ماذا يقصد هيوم بالاعتقاد ؟

إن الاعتقاد يتمثل في فكرة تتمتع بدرجة كبيرة من الحيوية والقوة . وقد عرفنا سابقاً أن هيوم قسم الإدراك إلى إنطباعات وأفكار ، ويميز الانطباعات بما تتمتع به من حيوية وقوة ، خلافاً للأفكار التي لا تملك تلك الخصائص . وهنا يجب أن نعرف أن هذه الأفكار قد تكتسب - بطريقة ما - شيئاً من الحيوية والقوة الموجودة في الانطباع ، وبذلك تنتعش وتصبح إعتقاداً . فالفارق الأساس بين الاعتقاد والخيال : أن الاعتقاد فكرة اكتسبت شيئاً من حيوية الانطباع وقوته ، والخيال فكرة لم تكتسب شيئاً من ذلك .

أما كيف تكتسب الفكرة شيئاً من حيوية الانطباع وقوته ؟ فهذا يتوقف :

أولاً : على أن يوجد انطباع حي لموضوع ما (أو فكرة من افكار الذاكرة التي عرفنا سابقاً أنها تتمتع بالحيوية أيضاً كالانطباعات) .

وثانياً : على أن يكون ذلك الموضوع المائل انطباعه في الذهن مقترناً عادة بشيء آخر ، فينتقل الذهن من ذلك الموضوع إلى الشيء الآخر على أساس النزعة الذاتية التي يولدها الإقتران المتكرر . فإذا توفر هذان الأمران ، اكتسبت فكرة هذا الشيء الآخر الحيوية والقوة من ذلك الانطباع الذي دفع الذهن نحوها ، وبذلك تصبح اعتقاداً .

وهكذا نعرف : أن الإقتران المتكرر بين (أ) و (ب) يجعل الذهن ينتقل بحكم نزعته الذاتية من (أ) إلى (ب) . فإن كان (أ) متمثلاً في انطباع حي فسوف تنعكس حيويته على فكرة (ب) ، وإذا كان (أ) مجرد فكرة فسوف يتيح للذهن الانتقال إلى فكرة (ب) ، ولكنها لن تكون اعتقاداً ، لعدم تسرب الحيوية والقوة إليها من انطباع حي وقوي . وهذا هو معنى أن فكرتنا عن تمدد الحديد تظل فكرة الى أن يوجد في ذهننا إنطباع عن وجود الحرارة

فيه ، فتتسرب الحيوية من هذا الانطباع إلى تلك الفكرة فتصبح اعتقاداً .

هذا تلخيص للنقاط الرئيسية التي تحدد موقف د'فيد هيوم من مشكلة الاستقراء ، وطريقته في تفسير الدليل الاستقرائي ، وتبرير الاعتقاد بالقضايا المستدلة بالاستقراء .

نقد وتمحيص لمفاهيم هذا الاتجاه

وسوف نركز فيما يلي على النقاط الرئيسية في التفكير الفلسفي لدافيد هيوم ، بالقدر الذي يتصل بمشكلة الاستقراء ، ونقوم بدرسها ومناقشتها :

١ - ما هو الاعتقاد ؟

ونقطة البدء التي يجب أن نبدأ منها هي طريقة (هيوم) في تفسير الاعتقاد ، وتتلخص هذه الطريقة في أمرين :

أولاً : إن الفارق بين التصور والإعتقاد ليس في المحتوى ، بل في طريقة إدراكه . فنحن إذاً قارنا بين مجرد تصورنا لفكرة معينة ، وحكنا بوجود الشيء الذي تمثله هذه الفكرة ، نجد فرقاً بين الأمرين . ولا يتمثل هذا الفرق في إضافة عناصر جديدة في الحالة الثانية إلى ما كانت عليه الفكرة في الحالة الأولى ، بحيث تصبح الفكرة اعتقاداً ، لأن فكرة الوجود لا تختلف في شيء قط عن فكرة الشيء الذي نتمتع بالوجود . تصور شيئاً ما ، ثم تصور ذلك الشيء موجوداً وجوداً حقيقياً ، فلن نجد فرقاً بين الحالتين . أي أن تصورك لذلك الشيء لا يزيد ولا ينقص ولا يختلف عن مجرد تصورك له تصوراً عقلياً .

وهكذا نعرف أن الوجود ليس صفة تضاف إلى سائر صفات الشيء الذي

ندركه ، وأن اعتقاداً بوجود الشيء لا يزيد من العناصر التي يتكون منها ذلك الشيء . وهذا يعني أن الوجود ليس له فكرة خاصة به تضاف أو تحذف من فكرتنا عن شيء معين نقول عنه : أنه موجود .

ومع ذلك فلا نزال نقرر أن ثمة فرقاً واضحاً بين أن أتصور فكرة معينة لكائن معين ، وبين أن أعتقد أن ذلك الكائن الذي تصورت فكرته في ذهني موجود . ولما كان هذا الفرق - كما تقدم - ليس في مقومات الفكرة ومحتواها ، إذن فلا بد أن يكون ناتجاً عن الطريقة التي نتصور بها الفكرة . أي أن صورة الفكرة ترسم في أذهاننا على نحو ما فتكون مجرد فكرة ، ثم ترسم على نحو آخر فتصبح اعتقاداً بوجود الشيء الذي تمثله تلك الفكرة .

ثانياً : إن مردّ هذا الفرق في طريقة إرتمام الفكرة في ذهننا إلى ما تتمتع به من قوة وما تمتلئ به من حيوية ، فإذا كانت فكرتنا عن الشيء مجردة خافتة ليس فيها قوة وحيوية فهي مجرد تصور . وإذا كانت زاخرة بالحيوية والقوة فهي اعتقاد . وعلى ذلك فالاعتقاد لا يتناول بالتغيير إلا النحو الذي نتصور الموضوع في كفه ، فإن في وسع الاعتقاد أن يبدل على أفكارنا قوة ويمدها بحيوية . ومن هنا أمكن لنا أن نعرف الاعتقاد بأنه : فكرة حية قوية . بينما التصور يعبر عن نفس الفكرة إذا خلت من الحياة والقوة .

وهذه الحيوية التي تميز الاعتقاد عن التصور ، تستمدها الفكرة من الانطباع ، وذلك إما بأن تكون الفكرة هي نفسها نسخة لانطباع من الانطباعات وصورة له ، فتستمد من حيويته وقوته ما ينعشها ويجعلها اعتقاداً ، وإما أن تكون الفكرة مرتبطة - برابطة العلة والمعلول - بفكرة أخرى ذات انطباع مباشر ، فتستمد تلك الفكرة الأخرى الحيوية من الانطباع الذي تصوره ، ثم تفيض بحيويتها على الفكرة الأولى المرتبطة بها .

ولنعلق فيما يلي على هذين الأمرين :

أما الأمر الأول : فنحن نتفق مع هيوم في أن الاعتقاد لا يمتاز على التصور بالإضافة عنصر الوجود إلى محتواه أو أي عنصر آخر ، وإنما يمتاز عليه بطريقة الادراك ، ولكننا نختلف معه في تبرير ذلك : فنحن إذ نؤمن بأن عنصر الوجود ليس هو المميز الأساس للاعتقاد عن التصور ، نستند في ذلك إلى أن هذا العنصر قد يدخل في محتوى الفكرة ، وتظل الفكرة رغم ذلك تصوراً . فإذا قيل لنا مثلاً : « يوجد طائر له رأسان » ، ولم نصدق بذلك ، فسوف توجد في ذهننا فكرة « طائر له رأسان » على مستوى التصور ، وسوف ننسج تصور وجوده أيضاً دون أن نعتقد به .

فدخول عنصر الوجود في محتوى الفكرة لا يكفي لجعل منها اعتقاداً ، بل إن عنصر الوجود كأي عنصر من العناصر الأخرى التي يتألف منها محتوى الفكرة ، يصلح للدخول في محتوى التصور والاعتقاد معاً . فلا بد إذن من فرق آخر يميز بين فكرتنا عن « طائر له رأسان » وفكرتنا عن « طائر له رأس واحد » ما دام بإمكاننا أن نفترض الوجود في محتوى كل من هاتين الفكرتين ، وتظل الفكرة الأولى رغم ذلك تصوراً والفكرة الثانية اعتقاداً .

بهذا الشكل نستنتج : أن الفرق بين التصور والاعتقاد في طريقة الادراك ، لا في محتواه . بينما يحاول هيوم أن يستخلص النتيجة نفسها من القول بأن الوجود ليس من العناصر التي يمكن أن تضاف إلى ما ندركه فتزيد فيه شيئاً ، لأننا إذا تصورنا شيئاً ، ثم تصورناه موجوداً ، فلا نجد أننا أضفنا بذلك إلى الشيء صفة جديدة . أي أن الوجود لا يعبر عن أي معنى جديد غير المعاني التي تعبر عنها عادة سائر الكلمات ، فقولنا : « طائر له رأسان » ، وقولنا : « طائر موجود له رأسان » لهما معنى واحد .

وهذا الموقف من هيوم تجاه مفهوم الوجود ، يرتبط بالتزامه المبني بأن كل فكرة هي في أصلها نسخة من انطباع ، وما دام لا يوجد هناك انطباع معين ،

تكون فكرة الوجود نسخة منه ، فمن الطبيعي أن يضطر هيوم إلى القول :
بأن الوجود ليس عنصراً من عناصر فكرتنا عن الأشياء . أي أنا لا نملك فكرة
للوجود ، لأن ذلك يتطلب أن نملك مسبقاً انطباعاً عن الوجود . ففكرتنا عن
الشمس هي نفسها فكرتنا عن الشمس الموجودة ، فلا إضافة الوجود تزيد من
تصورنا للشيء ، ولا حذفه ينقص من هذا التصور شيئاً .

ونحن نميل إلى القول بأن بعض الأفكار ليست نسخاً لانطباعات مباشرة ،
وإنما هي مفاهيم انتزاعية عن أفكار أخرى ، هي بدورها نسخ لانطباعات
مباشرة ، ومن تلك الأفكار فكرتنا عن الوجود . وسوف أتترك الدخول في
هذه النقطة وتوضيحها ، لعدم صلتها بالهدف الاساس من بحوث هذا الكتاب .
وأما الأمر الثاني فنلاحظ عليه :

أولاً: ان هناك أفكاراً تتمتع بنفس الدرجة التي يحظى بها الاعتقاد - عادة -
من الحيوية والنشاط والقوة ، ورغم ذلك ، لا تندرج في اعتقادنا . فمن هذا
القبيل : الأفكار التي توجد في حالات الإحساس الكاذب : فإذا رأينا العصا في
الماء فسوف نبصرها منكسرة ، وهذا الانطباع البصري توابه فكرة عن
انكسار العصا ، وهذه الفكرة هي نسخة من ذلك الانطباع . وفي هذه الحالة
نلاحظ بوضوح أن الانطباع البصري للعصا المنكسرة لا يختلف في حيويته
وقوته عن أي انطباع حسي آخر ، وأن الفكرة التي توابه هذا الانطباع
تستمد من حيويته وقوته ، كما تستمد كل فكرة من الانطباع الذي أنشأها .
ورغم ذلك فإن هذه الفكرة ليست اعتقاداً ، بل نحن نعتقد على العكس بأن
العصا ليست مكسورة بل مستقيمة .

وقد نقول : إن اعتقادنا باستقامة العصا ، واكتشافنا لخطأ الصورة التي
بدت لنا من خلال إدراكنا البصري لم يكن في الحقيقة إلا فكرة قد ارتبطت

بانطباع آخر ، كالانطباع اللسي مثلا ، لأننا بلس العصا نستطيع أن نكتشف خداع الحس البصري . فالاعتقاد باستقامة العصا هو نفسه ليس إلا فكرة قد حظت بدرجة من الحيوية والقوة ، نتيجة ارتباطها بانطباع من الانطباعات الحسية .

وهذا القول لا علاقة له بالحجة التي قدمناها ، لأنه لا يؤثر في الموقف شيئا ، سوى أنه يبرز إلى جانب فكرة انكسار العصا المرتبطة بالانطباع البصري فكرة أخرى عن استقامة العصا مرتبطة بالانطباع اللسي ، وكلتا الفكرتين تتمتعان بالحيوية والقوة نتيجة ارتباطهما بالانطباع . فلو كانت كل فكرة تصبح اعتقاداً بمجرد اكتسابها لتلك الحيوية والقوة ، لكانت كل من فكرتي الانكسار والاستقامة إعتقاداً . ولما كانت إحدى الفكرتين فقط هي التي تمثل اعتقاداً الفعلي في تلك الحالة ، دون الفكرة الأخرى ، نستطيع أن نعرف من ذلك أن الفكرة ، لكي تكون اعتقاداً ، لا يكفي أن تحصل على الحيوية والقوة من الانطباع الحسي ، بل لابد من عنصر آخر – غير الحيوية والقوة – يجعل الفكرة اعتقاداً . وحيث أنا عرفنا سابقاً أن العنصر الذي يميز الاعتقاد عن التصور لا يدخل في محتوى الفكرة ، وإنما يتصل بطريقة ارتسامها في الذهن ، فلا بد إذن من التسليم بأن العنصر الذي يرتفع بالفكرة من مستوى التصور إلى مستوى الاعتقاد ، نوع من الفعالية الذهنية التي تسبغ على التصور طابع الاعتقاد . وهذه الفعالية هي حكم معين من النفس بثبوت القضية التي تعلق بها التصور . فأى قضية نفكر فيها من قبيل : « الشمس طالعة » ، « فتح المسلمون الأندلس » ، إذا كنا نتصورها فحسب فليست اعتقاداً ، وإذا تصورناها وحكمت النفس بثبوتها أصبحت اعتقاداً .

ثانياً : إن هيوم حين فسر الاعتقاد على أساس ما ترخر به الفكرة من حيوية ، افترض أن هذه الحيوية تستمدّها الفكرة من الانطباع مباشرة إذا

كانت نسخة له ، أو بصورة غير مباشرة إذا كانت مرتبطة - بعلاقة العلة والمعلول - بفكرة أخرى هي بدورها نسخة للانطباع . وهذا يعني أن أي فكرة لا تكون نسخة مباشرة لانطباع ، ولا مرتبطة بنسخة مباشرة من هذا القبيل ليست اعتقاداً . وهذه النتيجة تناقض الواقع ، لأننا جميعاً نعلم أن عدداً كبيراً من الاعتقادات يوجد في ذهن البشري ، دون أن يكون نسخة لانطباع ، أو مرتبطاً بنسخة لانطباع بعلاقة العلة والمعلول . فكيف يستطيع هيوم مثلاً ، أن يفسر اعتقاد إنسانٍ ما بوجود جنّة تتعقبه أينما ذهب ، رغم أن فكرته عن هذه الجنّة ليست نسخة لانطباع ، ولا مرتبطة مع نسخة لانطباع بعلاقة العلة والمعلول ؟

وقد يقول هيوم : إن الإنسان إذا كان إزاء قضية تتصل بالوجود الفعلي الواقعي ، فلا بد من إتصالها على وجه من الوجوه بانطباعات الحسية ، ولا مناص من الرجوع إلى خبراتنا الحسية ، على نحو ما إذا أردنا إثبات الصدق لقضية تنبئ عن أحد الموجودات الفعلية الواقعية . ولا يجوز لأحد أن يتحدث عن كائن ما كالجنّة في المثال الذي افترضناه ويزعم لها الوجود الفعلي ، دون أن يكون في مستطاعه إسناد حديثه هذا إلى خبرة حسية من بصر أو سمع أو لمس إلخ . فلا يصح أن يدعي إنسان الوجود الفعلي لكائن معين ، ثم يمجّز عن هدايتنا إلى الحاسة التي جاءه العلم به عن طريقها^(١) .

وفي الرد على هذا القول يجب أن نبيّن بين موقفين : أحدهما موقف تفسيري للاعتقاد . وهو الموقف الذي نحاول فيه إبراز الفرق الأساس بين التصور والاعتقاد - أي اعتقاد - بقطع النظر عن خطأ وصوابه ، لأن الاعتقاد سواء كان مصيباً أو مخطئاً ، يختلف اختلافاً جوهرياً عن التصور .

(١) دافيد هيوم، للدكتور زكي نجيب ص ١١٥

والموقف الآخر هو الموقف التقييمي للاعتقاد ، الذي يراد فيه الكشف عن المقياس الذي نرجع إليه في تقييم اعتقاداتنا ، والتمييز بين ما هو جدير منها بثقتنا عن غيره .

ونحن الآن بصدد الموقف الأول ، لأننا نريد اكتشاف الفرق الأساس بين التصور والاعتقاد . وفي حدود ما يتصل بهذه النقطة ، لا بد من تفسير المميز الأساس للاعتقاد تفسيراً ينطبق على كل اعتقاد ، بقطع النظر عن تقييمه وصوابه وخطأه . فاعتقاد ذلك الشخص يحثه تنمقه لا يختلف عن أي اعتقادٍ علميٍّ في الخصائص التي تميز الاعتقاد عن التصور ، رغم أنه لم يستمد حيويته من أي انطباع .

وهكذا يجب أن نميز بين موقفنا كمفسرين للاعتقاد على أساس ما تستمده الفكرة من حيوية الانطباع ، وموقفنا كمقيمين للاعتقاد حين نقرر - مثلاً - أنه لا يجوز لإنسان أن يدعي وجود كائن فعلي دون استناد إلى الخبرة الحسية . فالاعتقاد بوجود الجنية ، وإن كان اعتقاداً لا مبرر له على أساس المقياس المعطى في الموقف الثاني ، ولكنه اعتقاد على أي حال . ولكي ينجح التفسير المعطى للاعتقاد في الموقف الأول ، لا بد أن يكون منطبقاً عليه .

إن كثيراً من الاعتقادات لا يرتبط بأي انطباع بالشكل الذي تصوره هيوم ، وهذا يعني أن الفكرة ليست بحاجة - لكي تكون اعتقاداً - أن تكون نسخة لأحد الانطباعات ، أو مرتبطة - بعلاقة العلية - مع نسخة منه ، لكي تستمد منه حيويته وقوته .

٢ - علاقة العلية والعقل

بؤكد دافيد هيوم على أن علاقة العلية لا تنشأ عن التفكير العقلي الخالص ،

ولا يمكن استنباط مبدأ العلية من مبدأ عدم التناقض ، إذ لا تناقض في تصور بداية شيء دون رده إلى علة^(١) . وهذا يعني : أن الاستدلال العقلي ، على إثبات مبدأ العلية عن طريق مبدأ التناقض ، غير ممكن .

وبواصل هيوم تأكيديه على أن علاقة العلية في أية حالة من حالاتها ، لا يوجد لدينا علم قبلي مستقل عن الخبرة الحسية بها ، وإنما نعلم بها على أساس الخبرة والتجربة . فلو لم تكن العلة قد مرت في خبرتنا مقترنة بالعلول ، ورأيناها لأول مرة ، فلا يمكننا أن ندرك عقلياً أنها علة لذلك المعلول الخاص . وهنا يتحدث هيوم عن (آدم) فيقول : « إذا افترضنا كمال قدراته العقلية ، ما كان ليستدل من سيولة الماء وشفافيته أنه يمتلئ لو غرق فيه . أو يستدل من الضوء والدفع اللذين ينبعثان من النار أنه يحترق لو وثب فيها^(٢) » .

ونلاحظ في موقف هيوم هذا ، الحاجة إلى التمييز بصورة جدية بين مبدأ العلية وعلاقات العلية القائمة بين الأشياء . ونريد بمبدأ العلية المبدأ القائل : إن لكل حادث سبباً . ونريد بعلاقات العلية ، العلاقة القائمة بين الحرارة والتمدد ، أو بين الغليان والتبخر ، أو بين أكل الخبز والشبع . فإن الاتجاه العقلي على الصعيد الفلسفي الذي يسبغ على العلية طابعاً عقلياً قلبياً ، يريد بذلك : أن مبدأ العلية من القضايا التي يدركها العقل بصورة قبلية مستقلة عن التجربة . ولا يدعي أن تلك العلاقات الخاصة بين الحرارة والتمدد ، أو بين الغليان والتبخر ، يدركها العقل بصورة قبلية .

فالفلاسفة الأرسطيون العقليون يرون أن معرفة الإنسان بأن لتمدد الحديد سبباً ، أو لتبخّر الماء سبباً ، هي معرفة عقلية بطبيعتها ، وليست مستمدة من

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة - يوسف كرم ص ١٦٧ .

(٢) دافيد هيوم ، للدكتور زكي نجيب محمود ص ٧٠ .

الحس والتجربة .

وأما معرفة الانسان بأن سبب التمدد في الحديد هو الحرارة ، وأن درجة معينة من الحرارة سبب للتبخر ، فليست معرفة عقلية . ولا يحاول هؤلاء الأرسطيون أن يسبقوا عليها طابعاً عقلياً قَبلياً ، بل هي مستمدة من الخبرة والتجربة بالطريقة التي شرحنا بها وجهة نظر المنطق الأرسطي في القسم السابق من هذا الكتاب .

فكل ما يستهدفه هيوم : الإستدلال على أن المعرفة بتلك العلاقات الخاصة ليست عقلية . وهذا لا يتعارض مع موقف الفلسفة العقلية الأرسطية من مبدأ العلية .

وبعد التمييز بين مبدأ العلية والعلاقات الخاصة القائمة بين كل علة ومعلولها ، نأخذ مبدأ العلية لندرس طابعه العقلي :

إننا مع هيوم في تأكيدنا على أن مبدأ العلية لا يمكن إستنباطه من مبدأ عدم التناقض ، إذ لا يوجد أي تناقض منطقي في افتراض حادثة بدون سبب ، لأن مفهوم الحادثة لا يستبطن ذاتياً فكرة السبب . وعلى هذا الأساس ، يتوجب على الاتجاه العقلي في الفلسفة الذي يؤمن بعقلية مبدأ العلية وقبليته ، أن يوضح طريقة تفسيره عقلياً لمبدأ العلية ، بدون ان يتورط في محاولة استنباطه من مبدأ عدم التناقض مباشرة .

محاولة للاستدلال العقلي على مبدأ العلية .

وهناك محاولتان ، تذكران عادة في بحوث الفلاسفة العقلبيين الأرسطيين ، للاستدلال العقلي على مبدأ العلية :

المحاولة الأولى : إن كل حادثة ممكنة الوجود . ومعنى (الإمكان) أن الوجود والعدم بالنسبة إليها متساويان . فلكي توجد الحادثة ، لا بد أن يترجح وجودها على عدمها . ولا بد في رجحان الوجود على العدم من مرجح ، لاستحالة ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح ^(١) . وهذا المرجح هو العلة . إذن فكل حادثة لها علة .

وهذه الحجة إذا حللناها بعمق ، نجد أنها لا تزيد على الاستدلال على مبدأ العلية بنفسه ، لأنها تفترض أن الحادثة لكي توجد لا بد أن يكتب وجودها رجحاناً ، وهذا الرجحان بحاجة إلى مرجح . ومن الواضح ان القضية القائلة : إن الرجحان بحاجة إلى مرجح ، هي نفسها تعبير عن مبدأ العلية الذي نحاول الاستدلال عليه . إذ ما لم يثبت مبدأ العلية مسبقاً ، يكون بالإمكان افتراض الرجحان بدون مرجح ، أي بدون سبب . وهكذا نجد أن القضية التي يرتكز عليها الاستدلال على مبدأ العلية ، تفترض مسبقاً مبدأ العلية . فالاستدلال إذن خاطيء من الناحية المنطقية .

المحاولة الثانية ، وصيغتها كما يلي :

أ - كل ماهية ممكنة بذاتها ، لا توجد ما لم يجب وجودها . فالوجود إذن مساوق للوجوب .

ب - وكل ماهية ممكنة لا يمكن أن تجب إلا بسبب خارجي ، لأن معنى كونها ممكنة أن نسبتها إلى الوجود والعدم متساوية . ومعنى الوجوب : تَرَجُّح نسبتها إلى الوجود . فلما لم يفترض وجود شيء آخر تستمد منه الوجوب ، تظل نسبة التساوي إلى الوجود والعدم ثابتة .

(١) الأسفار ، لصدر الدين الشيرازي ، جزء ٢ ص ١٣١ .

ونستخلص من هذين الأمرين : انه ما دام الوجود مساوقاً للوجود ،
ومادام وجوب الماهية الممكنة لا يمكن ان ينشأ إلا من سبب خارجي ، فمن
الطبيعي انها لا توجد إلا بسبب خارجي (١) .

وهذه الحجة تشتمل على نفس الخلل المنطقي الذي اكتشفناه في الحجة
السابقة ، لأننا حين نأخذ الفقرة الأولى في هذه الحجة ، وهي الفقرة القائلة :
« ان الماهية الممكنة لا توجد ما لم يجب وجودها » ، ونتبع طريقة الفيلسوف
الذي ساق تلك الحجة في إثبات محتوى هذه الفقرة ، نجد أنه قد برهن على هذه
الفقرة بمبدأ العلية ، بينما هو يستخدمها هنا كجزء من الحجة التي يستدل بها على
هذا المبدأ .

ولتوضيح ذلك نقسم : لماذا لا توجد الماهية الممكنة ما لم يجب وجودها ؟

والفيلسوف العقلي يجب على هذا السؤال عادة : بأن الماهية الممكنة إذا
وجدت علتها ، فإما أن تكتسب منها الوجود ، وإما أن لا تكتسب ورغم
ذلك توجد . والأول هو المطلوب . والثاني يعني : أن الماهية الممكنة من الجائز
أن توجد رغم عدم وجودها ، وتساوي نسبتها إلى الوجود والعدم . وهذا
يؤدي إلى إمكان وجود الماهية بدون علة رأساً ، إذ لو جاز أن توجد في حالة
وجود العلة مع تساوي نسبتها إلى الوجود والعدم ، جاز أن توجد في حالة عدم
وجود العلة أيضاً مع تساوي نسبتها إلى الوجود والعدم .

وهكذا نلاحظ بوضوح : أن البرهان الذي استخدم لاثبات الفقرة الأولى
القائلة : « ان الماهية الممكنة لا توجد بدون وجوب » ، قد افترض - بصورة
مسبقة - مبدأ العلية وحاجة الشيء الممكن إلى العلة ، فليس من المعقول منطقياً
أن ندخل تلك الفقرة كجزء في الحجة التي يستدل بها على مبدأ العلية .

(١) روش ونالبسم للسيد الطباطبائي، ج ٣ ص ١٨٠

وأنا أرى : أن الأفضل للفلسفة العقلية ، التي تؤمن بأن مبدأ العلية قضية عقلية قبلية ، أن تتجه إلى القول بأنه قضية أولية في العقل ، بدلاً عن الاتجاه إلى استنباط من قضايا عقلية مسبقة . وبذلك يصبح من المستحيل الاستدلال عليه بناهج الاستنباط العقلي ، ما دام قضية أولية .

ومن الطبيعي أن يعارض هيوم هذا الاتجاه ، لأنه يرفض التسليم بأي قضية عقلية قبلية من هذا القبيل . وسوف نوضح في القسم الأخير من هذا الكتاب - إن شاء الله تعالى - أن من الضروري الاعتقاد بقضايا عقلية قبلية في المعرفة البشرية .

ونحن لا نختلف مع هيوم في معارضته لقبول مبدأ العلية ، بوصفه قضية عقلية قبلية فقط ، بل نختلف معه أيضاً في اعتقاده بأن مبدأ العلية لا يمكن الاستدلال عليه بالتجربة .

٣ - علاقة العلية والتجربة

إذا أكد هيوم أن علاقات العلية لا يمكن استنتاجها عقلياً ، أكد في الوقت نفسه عدم إمكان الاستدلال عليها بالتجربة ، وعجز الخبرة الحسية عن إثباتها . لأن كل معلوماتنا عن العالم الخارجي التي نستمدّها من التجربة والخبرة الحسية ، تنشأ من الانطباعات التي نتلقاها من العالم الخارجي . وإذا فحصنا انطباعاتنا عن العالم الخارجي ، لا نجد فيها انطباعات عن العلية بالمعنى الذي يشتمل على الضرورة وحتمية الارتباط بين الحادثتين ، لأننا مهما تلفتينا حولنا متجهين بأنظارنا إلى الأشياء الخارجية ، باحثين فيما نسميه من تلك الأشياء أسباباً ، لا نجد - في أية حالة من الحالات - ما يكشف لنا عن رابطة ضرورية بين السبب ومسببه . إننا لن نجد أبداً صفة تتطبع بها حواسنا ، وتكون هي الصفة التي تربط المعلول بعلمته ربطاً يجعل ذلك المعلول نتيجة محتومة

لعلته . إن كل ما نراه في العالم الخارجي ، هو أن النتيجة تتبع سببها فعلاً : فنرى - مثلاً - أن كرة البليارد المتحركة إذا ما صدمت كرةً أخرى كانت ساكنة ، فإن هذه الثانية تتحرك كذلك. إن الذي ينطبع على حواسنا الظاهرة هو : كرة أولى تتحرك ، وكرة ثانية تعقبها في الحركة (١) .

وهكذا ينتهي هيوم إلى رفض التسليم بعلاقة العلية كحقيقة موضوعية ، إذ لا سبيل إلى إثباتها عقلياً ولا تجريبياً. واتجه على هذا الأساس ، إلى تفسيرها على أساس ذاتي نفسي . فبدلاً عن أن تكون الضرورة علاقة قائمة بين أكل الخبز والشبع ، يتصورها هيوم : علاقة قائمة في الذهن بين فكرة أكل الخبز وفكرة الشبع ، على ما سوف نتحدث عنه بعد لحظات .

ونؤكد هيوم على عدم وجود انطباع حسي لدينا عن العلية بمعنى الضرورة والحتمية يثير مشكلتين :

الاولى : كيف إذن يمكن أن نتصور العلية بمعنى الضرورة والحتمية ، إذا كان التصور - أي تصور بسيط - بوصفه فكرة ، لا بد أن يكون نسخة لانطباع معين ؟

الثانية : هب انا تصورنا العلية ، فكيف يتاح لنا أن نعتقد بها بوصفها علاقة موضوعية قائمة بين الحادثتين ، دون أن يكون لدينا أي سند على ذلك من خبرتنا الحسية التي تكشف عن تتابع الحادثتين ، ولا تكشف عن علاقة الضرورة بينهما ؟

وقد تخلص هيوم من المشكلة الأولى ، باكتشاف المصدر الذي يمونا بفكرة العلية وتصورها في انطباع من انطباعات الافكار ، بدلاً عن انطباعات

(١) دافيد هيوم لادكتور ذكي نجيب محمود ص ٨٥ - ٨٦

الاحساس ، كما شرحن سابقاً .

واعترف هيوم بالمشكلة الثانية . وعلى أساسها قرر بأن علاقة العلية ذاتية لا موضوعية . أي انها تقوم بين الفكرتين في ذهننا ولا مبرر لافتراض قيامها بين الحادثتين في الخارج .

ونحن إذا افترضنا الأخذ بطريقة هيوم في التخلص من المشكلة الأولى ، فسوف نحصل على اعتراف هيوم بأن بإمكاننا أن نتصور العلية ، وأن نتساءل— على أقل تقدير — : هل لهذه العلية واقع موضوعي أولاً ؟ صحيح أننا لم نحصل على انطباع حسي لصفة العلية في العالم الخارجي ، وإنما حصلنا في رأي هيوم على صفة العلية عن طريق انطباع من انطباعات الأفكار . ولكن هذا لا يمنعنا ، بعد أن حصلنا على فكرة العلية ، أن نضيفها الى العالم الخارجي ، متسائلين عما إذا كان لفكرة العلية هذه واقع موضوعي في العالم الخارجي . ولنفترض مع هيوم أن التفكير العقلي المحض ، لا يمكنه أن يجيب على هذا السؤال بالإيجاب ، ولكنه في نفس الوقت لا يمكن أن يبرهن على النفي . وهذا يعني : أن القضية التي نتساءل عنها : « هل لفكرة العلية بين الحرارة والتمدد واقع موضوعي ؟ » قضية مشكوكة ، أي محتملة . لأن العقل لا يمكن أن يستدل عليها إيجاباً ولا سلباً^(١) .

(١) أتجاوز في هذه النقطة عن النطق الوضعي الذي يرفض بطبيعته قبول تلك القضية ، حتى بوصفها قضية محتملة . لأن أي قضية لا يمكن أن تشير إلى شيء يقع في خبرتنا الحسية لا معنى لها في النطق الوضعي ، وهي بالتالي ليست قضية من الناحية المنطقية ، وإن كانت بشكل قضية من الناحية النحوية . وعلى هذا الأساس ، تكون القضية التي نتحدث عن الضرورة بين التمدد والحديد فارغة لا معنى لها .

وسوف ندرس النقاط الرئيسية في النطق الوضعي ونناقشها في القسم الأخير من هذا الكتاب ، وتتمرن على مواضع الخطأ في المقاييس التي وضعها النطق الوضعي للقضية من الناحية المنطقية .

وهنا نريد أن نعرف : هل بالإمكان أن نجعل من التجربة مرجحاً للاعتقاد بهذه القضية ، وسبباً لتدعيم احتمال صدقها ؟

ويبدو أن هيوم لا يرى ذلك ممكناً ، لأنه لا يتصور : أن بالإمكان الاستناد إلى التجربة والخبرة الحسية لإثبات شيء إلا إذا كان ذلك الشيء قد ظهر مباشرة في خبرتنا الحسية ، وتمثل في انطباعنا الحسي . وحيث أن خبرتنا الحسية بالحرارة والتمدد لم تنطبع عليها صفة الضرورة ، ولم يتمثل فيها إلا تعاقب الحادثتين ، فلا سبيل إلى الاستدلال على الواقع الموضوعي للعلة عن طريق التجربة والخبرة الحسية .

ولكننا سوف نشرح في القسم الثالث من الكتاب - إن شاء الله - كيف يمكن على ضوء النظرية الجديدة لهذا الكتاب ، أن ندعم احتمال أن العلية واقع موضوعي ، ونثبت هذه القضية بالتجربة والخبرة الحسية ، دون أن نصيف إلى التجربة في مجال الاستدلال على تلك القضية أي إضافة أخرى لا يقرها هيوم ، وبتميز آخر : ان البحث المقبل ، سوف يكشف عن إقامة دليل الواقع الموضوعي للعلية على أساس أمرين مجتمعين :

الأول : معطيات الخبرة الحسية التي تبدو فيها الحادثتان مقترنتين مرات عديدة .

والآخر : الاحتمال العقلي المسبق للواقع الموضوعي للعلية ، نتيجة لعجز التفكير العقلي المحض عن الإثبات والنفي .

فالخبرة + الإحتمال المسبق = الدليل على الواقع الموضوعي للعلية . وهذا ما أترك ثمرحه للقسم المقبل من الكتاب .

إن كل فكرة بسيطة في رأي هيوم ، هي نسخة من انطباع وفقاً لمبدئه القائل بأسبقية الانطباعات على الأفكار . وعلى هذا الأساس كان هيوم يفتش عن الانطباع الذي أمدنا بفكرة العلية بما تشتمل عليه من ضرورة وحتمية . وحيناً لم يجد في انطباعات الحس ما تكون فكرة العلية نسخة منه ، إفترض انطباعاً آخر لكي يفسر على أساسه وجود فكرة العلية في ذهننا . وهذا الانطباع الآخر قد افترضه هيوم من انطباعات الأفكار ، لا من انطباعات الحس . إذ زعم أن تكرر اقتران الحادثتين في الخبرة الحسية بشير في الذهن إنطباعاً معيناً ، وهو تهوؤ الذهن واستعداده لكي ينتقل من ادراك إحدى الحادثتين إلى الأخرى . وفكرة العلية هي نسخة هذا الانطباع .

ونحن حين ندرس تفسير هيوم لتصور العلية ، نلاحظ أن ذلك التهوؤ الذهني للإنتقال الذي افترضه انطباعاً من انطباعات الأفكار ، قد اكتشفه في الحقيقة بطريقة الاستنباط من مبدئه القائل بأسبقية الانطباعات على الأفكار . لأن ذلك المبدأ الذي يرفض قبول الفكرة إلا بوصفها نسخة لانطباع ، هو الذي جعل هيوم يعتقد بأن فكرة العلية وليدة انطباع ، ويفتش عن هذا الانطباع . وإذا لاحظنا مبدأ الأسبقية نفسه ، وجدنا أنه يقوم - في رأي هيوم - على أساس الاستقرار ، لأنه استطاع أن يتبين خلال دراسته للانطباعات والأفكار: أن الأفكار البسيطة مماثلة للانطباعات البسيطة ، وقابعة لها . ورغم أن فكرة العلية لم تكن من تلك الأفكار التي شملها الاستقرار ، خرج هيوم من استقرائه بتعميم يشمل سائر الأفكار ، بما فيها فكرة العلية . فاستطاع أن يطبقه على فكرة العلية نفسها .

وهكذا نعرف أن فرضية انطباع تنشأ منه فكرة العلية مستدلة عند هيوم بتعميم من التعميمات الإستقرائية . فإذا كان الإستدلال الإستقرائي خلواً من أي

قيمة موضوعية ، فمن الطبيعي أن يكون رأي هيوم في تفسير نشوء فكرة العملية كذلك أيضاً . بل إن الاستقراء الذي اعتمدته هيوم ، لا يملك الشروط التي يجب توفرها عادة في الاستقراءات الناجحة ، لأن التعميم في الاستقراء الناجح لا يمتد إلى الأفراد التي يوجد بينها وبين الأفراد المستقرة فارق نوعي محدد . فإذا استقرأنا - مثلاً - كل أنواع المعادن باستثناء الذهب ، فوجدناها تتمدد بالحرارة ، لم يكن بالإمكان تعميم النتيجة للذهب أيضاً ، لوجود فارق نوعي محدد بين الذهب والمعادن التي فحصت : من حديد ، وورصاص ، ونحاس . وإنما تعميم النتيجة على القطعات الأخرى من الحديد ، والورصاص ، والنحاس ، لأننا لا نلاحظ بينها وبين ما فحصنا من قطعات أي فارق نوعي محدد . وفكرة العملية من قبيل الذهب في هذا المثال : فب أننا فحصنا كل أنواع الأفكار الأخرى ، فوجدنا أنها مصاحبة لانطباع وتابعة له ، فإن هذا لا يبرر أن نعمم النتيجة على فكرة العملية نفسها ، ما دامت فكرة العملية تختلف نوعياً عن الأفكار الأخرى .

• - الاعتقاد بالعلية

عرفنا في استعراضنا العام لموقف هيوم ، أنه يرى أن الاعتقاد يعبر عن درجة معينة من الحيوية والقوة في الفكرة ، تستمدّها من الانطباع مباشرة ، أو عن طريق فكرة أخرى ، إذا كان بين الفكرتين علاقة العلة والمعلول . فنحن حين نرى العلة تكون فكرتنا عن العلة اعتقاداً ، لما تزخر به من الحيوية نتيجة لمطابقتها لانطباع حسي . ونظراً إلى علاقة العلة والمعلول ، سوف ينتقل الذهن من فكرة العلة إلى فكرة المعلول . وتكتسب فكرة المعلول على هذا الأساس الحيوية والقوة من فكرة العلة ، وترتفع لأجل ذلك من مستوى التصور إلى مستوى الاعتقاد . وعلى هذا الأساس ، نعرف أن أي فكرة ترافق انطباعاً موافقاً لها فهي اعتقاد . وإذا لم يوجد إلى جانبها انطباع موافق لها ، فلي

تكون اعتقاداً ، لابد من توفر أمرين :

أحدهما : أن توجد علاقة بينها وبين فكرة أخرى ، تجعل للذهن نزوعاً واعتياداً على الانتقال من أحدهما الى الأخرى . وهذه العادة ، تنشأ من تكرار اقتران حادثتين في الخبرة الحسية للإنسان ، بدرجة تجعل للذهن ينتقل من فكرة لإحدهما إلى فكرة الحادثة الأخرى .

والآخر : أن تكون تلك الفكرة الأخرى مشتملة على القوة والحيوية التي تجعلها اعتقاداً ، لكي تفيض من حيويتها على الفكرة المرتبطة بها .

هذا هو موقف هيوم في تفسير الاعتقاد بالعلية . ونلاحظ عليه ما يلي :

١ - إن الاعتقاد بالعلية يزودنا بقضيتين ، إحدهما : قضية فعلية فحواها : ان الحديد قد تمدد فعلاً ، وذلك فيما إذا أدركنا بالفعل تضره للحرارة . والأخرى : قضية شرطية فحواها : أن هذه القطعة من الحديد إذا تعرضت للحرارة فسوف تتمدد . وإعتقادنا بهذه القضية الشرطية لا يتوقف على تعرض تلك القطعة للحرارة فعلاً . وموقف هيوم الذي استعرضناه يمكن أن يفسر الاعتقاد بالقضية الأولى ، لأن فكرتنا عن التمدد حينما ندرك فعلاً تعرض الحديد للحرارة ، مرتبطة بفكرة حية فتستمد منها الحيوية والقوة . ولكنه لا يفسر الاعتقاد بالقضية الثانية ، لأننا نتساءل : ما هي الفكرة التي تعتبر اعتقاداً في هذه القضية ؟ هل هي فكرتنا عن تمدد الحديد ، أو هي فكرتنا عن علية الحرارة لتمدد الحديد ؟ ، ولا يمكن لهيوم أن يجيب بأحدى هاتين الإجابتين .

أما الإجابة الأولى فلأن فكرتنا عن تمدد الحديد لا يمكن أن تكون اعتقاداً ، لأنها لكي تكون اعتقاداً ، لابد أن تستمد الحيوية والقوة من الفكرة الأخرى المرتبطة بها في الذهن ، وهي فكرة الحرارة . وفكرة

الحرارة نفسها ليس فيها حيوية وقوة ، لأنها لم تنشأ عن انطباع حسي .

ففرق كبير بين ما إذا أحسنا فعلاً بحرارة الحديد فقررنا أن هذا الحديد قد تمدد فعلاً ، وما إذا لم نكن قد أحسنا بشيء من ذلك ، وقررنا أن هذا الحديد إذا تعرض للحرارة : فسوف يتمدد . ففي الحالة الأولى تكون فكرتنا عن العلة - أي عن حرارة الحديد - فكرة حية ، لأنها على وفق انطباع حسي معاش ، فتستمد فكرة المعلوم الحية والقوة من فكرة العلة ، وتصبح بذلك اعتقاداً في رأي هيوم . وأما في الحالة الثانية فليست فكرة العلة حية ، بل هي مجرد تصور مفترض ، فلا يمكن أن تستمد فكرة المعلوم منها الحية والقوة ، وبالتالي لا يمكن أن تكون فكرتنا عن المعلوم في القضية الشرطية اعتقاداً .

وليس بإمكان هيوم أن يختار الإجابة الثانية ، ويفترض أن الاعتقاد الذي نملكه في حالة إصدار قضية شرطية ، هو الاعتقاد بعلية الحرارة للتمدد . إذ ما هي هذه العلية ؟ إن كانت علاقة موضوعية بين الحادثتين في العالم الخارجي ، فمن الواضح أن هيوم لا يسلم بوجود علاقة من هذا القبيل ، لأنه يرى أن العلية علاقة بين الفكرتين لا بين الموضوعين . وإن كانت علاقة بين الفكرتين ، فهذا يعني : أنا حين نقرر القضية القائلة : « إذا تعرض هذا الحديد للحرارة تمدد » نعني بذلك : أنا إذا وجدت في ذهننا فكرة الحرارة ، فسوف ننقل من هذه الفكرة ذهنياً إلى فكرة التمدد . فكلما نتحدث عن قضية شرطية من هذا القبيل ، فنحن نتحدث عن المادة الذهنية التي هي التجسيد الحقيقي لعلاقة العلة والمعلوم في رأي هيوم . وإذا تأملنا في مغزى ذلك ، نجد أن هذا يعني أننا نتحدث عن المستقبل ، ولكن لا عن مستقبل الطبيعة في العالم الخارجي ، بل عن مستقبل ذهننا ، ونحكم بأن عادة النزوع عن فكرة العلة إلى المعلوم سوف تظل في المستقبل كما هي الآن . إذ لم لو نفترض ذلك ، فليس بإمكاننا القول بأن فكرة الحرارة إذا حدثت في ذهننا ، فسوف ننقل منها إلى فكرة التمدد .

وهكذا نجد في النهاية أننا تورطنا عند تفسير القضية الشرطية في ما رفضه هيوم منذ البدء ، وهو افتراض مشابهة المستقبل للحاضر والماضي .

وبكلمة أخرى : ان مشابهة المستقبل للحاضر والماضي إذا كان من حقنا افتراضها والتحدث على أساسها ، فبإمكاننا إذن ان نستعمل هذا الافتراض بالنسبة إلى الواقع الموضوعي ، ونؤكد موضوعيا القضية الشرطية القائلة : « إذا - أو كلما - نعرض الحديد للحرارة تمدد » بدلا عن أن نفسر ذلك على أساس العادة والنزوع الذهني ، وإذا لم يوجد مبرر موضوعي لافتراض مشابهة المستقبل للحاضر والماضي كما يرى هيوم ، فليس بالإمكان إذن أن نتحدث عن مستقبل الذهن أيضا . ولا أن نفترض أن العادة الذهنية للانتقال من فكرة إلى فكرة سوف تظل في ذهني إلى دقيقة أخرى . وهذا يعني المعجز عن تفسير أي قضية شرطية من قبيل : « إذا حدثت الحرارة في هذا الحديد فسوف يتمدد » .

وهكذا نستخلص بوضوح : أن آراء هيوم لاتصلح لتفسير الدليل الاستقرائي ، لأن الدليل الاستقرائي لا يزودنا فقط بقضايا فعلية ، بل يزودنا أيضاً بقضايا شرطية .

٢ إن هيوم يتمسك بدليل لاثبات مفهومه الفلسفي عن الاستدلال الاستقرائي ، وعن العملية بوصفها عادة ذهنية للانتقال من فكرة إلى فكرة ، فيقول : لم نسوق من ألف مثال استدلالاً لا نسوقه من مثال واحد فحسب ، مع أن هذا المثال ليس مختلفاً في وجه من وجوهه عن تلك الأمثلة ؟

ويجيب على هذا السؤال : أن تفسير ذلك : أننا بينما نجد أن النتائج التي يسوقها العقل من تأمل دائرة فحسب ، هي نفس النتائج التي يكونها من استعراض جميع الدوائر . نلاحظ أننا لا نستطيع من رؤية جسم واحد يتحرك بدفع آخر أن نستدل على ان كل جسم يتحرك من دفع مماثل . وذلك لاننا يلزم في الحالة الثانية أن نلاحظ تكرار الاقتران بين هذين الموضوعين ، ومن ثم نتهيا بالعادة إلى الاستدلال من أحدهما على الآخر . وعلى هذا فجميع الاستدلالات

من التجربة هي إذن آثار للعادة ، لا للبرهنة العقلية (١) .

وبتلخص هذا الدليل في أن التمييز في مجال الاستدلال على العلية بين مثال واحد وأمثلة متعددة ، لا يمكن أن يفسر إلا على أساس ما يكونه تكرار الأمثلة من عادة ذهنية ، يميز المثال الواحد عن إيجادها .

ولكن الحقيقة أن تفسير ذلك ميسور بدون الأخذ بفرضيات هيوم عن العلية والدليل الاستقرائي ، لأن المثال الواحد لا ينفي في العادة احتمال الصدفة النسبية . فإذا لاحظنا في مرة واحدة ان (أ) ترتب عليه (ب) أمكن أن يكون اقترانها صدفة ، وان يكون (ب) نتيجة لسبب آخر غير منظور - (ت) مثلاً ، ولكن حينما يتكرر اقتران (أ) و (ب) بضعف احتمال تكرار الصدفة في كل تلك الأمثلة . فالتكرار في الأمثلة عامل رئيس في الدليل الاستقرائي ، لا على أساس دوره السيכולوجي في تكوين العادة الذهنية ، بل على أساس دوره الموضوعي في تخفيض قيمة احتمال الصدفة النسبية ، وفقاً لنظرية الاحتمال ، كما سيأتي شرحه - ان شاء الله تعالى .

٣ - نفرض ان إنساناً حاول أن يحرب أثر استعمال مادة معينة على المصابين بالصداع ، فلاحظ ان استعمال تلك المادة في اشخاص كثيرين قد اقترنت بظاهرة معينة ، فسوف يستنتج أن تلك المادة سبب لهذه الظاهرة . ومرد هذا الاستنتاج - في رأي هيوم - إلى العادة الذهنية .

ونفرض أن الممارس للتجربة قد اكتشف ، بعد ذلك ، أن شريكه - الذي قدم إليه مرضاه المصابين بالصداع الذين أجرى تجاربه عليهم - كان يعتمد اختيار المريض الذي تتوفر فيه الظروف التي تؤدي إلى وجود تلك الظاهرة ، لكي بضلل الممارس للتجربة في اكتشافه . فعن الطبيعي أن يزول اعتقاد الممارس بالعلية بعد هذا الاكتشاف ، فلا يتوقع وجود الظاهرة في شخص بسبب استعماله لتلك المادة . وهذا من السهل تفسيره على اساس الاعتراف بالواقع الموضوعي للعلية ،

(١) فلسفة هيوم للدكتور محمد فتحي الشيطي ص ١٨٢ -

وكونها علاقة ضرورة بين الحادتين في العالم الخارجي ، لأن من الطبيعي على هذا الأساس ، أن يكون لاكتشاف الممارس عناصر أخرى ، كانت بمجولة خلال التجربة ، أثر في سير الاستدلال الاستقرائي . وأما إذا كانت العلية مجرد عادة ذهنية تنشأ من التكرار ، فكيف يمكن أن تزول العادة الذهنية التي نشأت عن التكرار بين (أ) و (ب) ، لمجرد أن الإنسان الذي اكتسب هذه العادة قد اكتشف بعد ذلك أن (ت) كان موجوداً بصورة غير منظورة في الأمثلة السابقة؟ إن الوجود غير المنظور (ت) لا يمنع عن تكوين العادة الذهنية التي هي أساس العلية والاستدلال الاستقرائي عند هيوم ، فكيف يصبح اكتشافه المتأخر معطلاً لتلك العادة الذهنية ؟!

٤ - إذا كان الاعتقاد تعبيراً عن الفكرة الحية التي تستمد حيويتها من الانطباع ، أو من فكرة حية أخرى ، فما هو الاحتمال أو الشك في رأي هيوم - أي درجات التصديق الناقصة - حين نواجه قضايا نحتمل صدقها وكذبها بدرجة واحدة ؟

قد يقول هيوم : إن الاحتمال المتعادل يعني : أن كلا من فكرتنا عن وجود الشيء وفكرتنا عن عدمه ليست حية . فإذا شككنا - بدرجة متساوية - في أن المطر هل نزل بالأمس أولاً ؟ فهذا يعني : أن فكرتنا عن نزول المطر ، وفكرتنا عن عدم نزول المطر ليستا فكرتين حيتين ، وبالتالي لا اعتقاد لنا بإثبات أو نفي . فالاحتمال المتعادل مرده إلى فقدان تلك الحيوية والقوة في كلتا الفكرتين .

وإذا أمكن لهيوم أن يفسر الاحتمال المتعادل بذلك ، فكيف يفسر الظن ، أي الاحتمال بدرجة أكبر من الاحتمال المتعادل ؟ فنحن قد نحتمل بدرجة كبيرة أن المطر قد نزل بالأمس . ولا يمكن لهيوم هنا أن يفسر الاحتمال على أساس فقدان الحيوية والقوة ، لأن هناك فرقاً كبيراً بين احتمال نزول المطر بالأمس ،

وبين احتمال عدم نزوله في حالات ترجيعنا لنزوله. وهذا الفارق بين الاحتمالين ، لا يمكن لهيوم أن يفسره إلا على اساس إختلافها في درجة الحيوية والقوة . فالاحتمال هو فكرة تتمتع بدرجة من الحيوية ، وقوة الاحتمال (الظن) معناها : إشتاله على درجة اكبر من الحيوية ، والاعتقاد هو اكبر درجة من الحيوية .

وعلى هذا الاساس نسأل : من اين يستمد الاحتمال حيويته ؟

إن هيوم يرى ان الفكرة تستمد حيويتها من الانطباع بصورة مباشرة أو غير مباشرة . فمن أين يستمد احتمال نزول المطر بالأمس حيويته ؟ . وبالإمكان الجواب على ذلك باننا حين نحتمل بدرجة ما أن المطر قد نزل بالأمس ، تربط ذلك بقرائن معينة : من قبيل وجود السحاب ، وطبيعة الجو المعاش بالأمس . وهذه القرائن لما كانت خلال خبرتنا قد اقترن بها المطر في ٧٠ ٪ من المرات السابقة ، فسوف نحتمل بهذه الدرجة أن المطر قد نزل بالأمس . وهذا يعني أن فكرة نزول المطر بالأمس قد استمدت حيويتها من فكرتنا عن وجود السحاب ، وعن الخصائص المعينة التي عرفناها عن الجو بالأمس . فان فكرتنا عن السحاب وعن تلك الخصائص حية على أساس استنادها إلى الانطباع مباشرة ، فتفيض بالحيوية على فكرة نزول المطر . غير أن علاقة الاقتران بين الحادثتين لما كانت غير مطردة في خبرتنا السابقة باستمرار ، فان العادة الذهنية التي تتبع لنا الانتقال من فكرة الى أخرى ، سوف لن تسمح إلا بافاضة درجة محدودة من الحيوية على فكرة نزول المطر ، ولهذا تكون فكرة نزول المطر احتمالاً لا اعتقاداً .

ولنفرض أن هذا كله صحيح . غير أن هذا لا يمكن ان يفسر لنا إلا الاحتمالات التكرارية ، دون الاحتمالات المنطقية . ذلك ان الاحتمال على قسمين :

الأول : الاحتمال الذي يقوم على أساس نسبة التكرار في الخبرة السابقة ،

من قبيل احتمال نزول المطر بالأمس ، القائم على أساس نسبة تكرار نزول المطر في مجموع حالات وجود السحاب بالشكل الذي لاحظناه بالأمس .

الثاني : الإحتمال الذي يقوم على أساس منطقي وعقلي خالص ، ومثاله : الحالات التي تتوفر فيها بيئة كافية لإثبات أن واحدة فقط من ثلاث حالات قد وجدت ، دون تمييز تلك الحالة بالضبط . كما إذا أخبرنا عدد كاف من الناس بأن واحداً فقط من ركاب الطائرة قد لقي حتفه ، ولنفرض أن ركاب الطائرة (ثلاثة) ، فإن احتمال موت أي واحد من الثلاثة سوف يكون $\frac{1}{3}$ من اليقين . وإذا فرزنا اثنين من الثلاثة فاحتمال أن يكون الميت أحدهما : $\frac{2}{3}$ ، واحتمال أن يكون الميت هو الثالث : $\frac{1}{3}$. وهذه الإحتمالات ليست تكرارية وإنما هي منطقية وعقلية .

وما تقدم من تفسير للاحتمال على أساس فرضيات هيوم ، إذا أمكن أن ينبجح في الإحتمالات التكرارية ، فلا يمكن أن ينبجح في الإحتمال المنطقي ، لعدم وجود أي تكرار سابق في الخبرة ، لكي تنشأ على أساسها العادة الذهنية التي هي أساس الاستدلال الاستقرائي في رأي هيوم .

فإذا فرضنا أن ركاب الطائرة هم : (أ) (ب) (س) فإن إحتمال أن يكون الميت هو [(أ) أو (ب)] : $\frac{2}{3}$. وهذا الاحتمال لا يستطيع هيوم أن يفسره على أساس أنه : استمد الحيوية من فكرة أخرى ارتبط بها ذهنياً بسبب التكرار في الخبرة السابقة ، لأن الحادثة ليست من الحوادث التكرارية . فلا بد إذن أن نفسر درجة الترجيح الموجودة في ذلك الاحتمال ، على أساس غير التكرار والعادة . وبذلك تنهار الاسس التي بنى عليها هيوم تمييزه بين التصور والاعتقاد .

التفسير الفسيولوجي للدليل الاستقرائي

إذا كان هيوم قد حاول أن يفسر الاستدلال الاستقرائي تفسيراً سيكولوجياً :

على أساس العادة والترباط بين الفكرتين في الذهن ، فقد كانت هذه المحاولة أساساً بعد ذلك لتفسير الاستدلال الاستقرائي تفسيراً فيسيولوجياً ، بوصفه : فعلاً منعكساً شرطياً ، على يد المدرسة السلوكية الحديثة التي درست كل النشاطات الذهنية والنفسية للإنسان على أساس كونها : مجموعة من الحركات الجسدية والمادية القابلة للملاحظة والتجربة من الخارج . فقد اتجهت السلوكية إلى تفسير الاستدلال الاستقرائي باعتباره نوعاً من الارتباط بين منبه مشروط واستجابة معينة . بدلاً عن كونه ارتباطاً بين فكرتين في الذهن كما افترض هيوم .

وتنطلق السلوكية في تفسيرها هذا ، من قانون الأفعال المنعكسة الشرطية ، وهو يعني : أنه إذا كان لحادث معين إستجابة معينة ، فهو منبه طبيعي ، وتلك الاستجابة إستجابة طبيعية . فإذا اقترن هذا الحادث بشيء آخر مراراً عديدة ، فإن هذا الشيء الآخر وحده يصبح كافياً لإثارة تلك الاستجابة التي لم يكن يثيرها في البداية إلا الحادث الأول . وهذا القانون ينطبق على الإنسان وينطبق على الحيوان أيضاً ، كما برهنت تجارب (بافلوف) على الكلب الذي كان يسيل لعابه لرؤية الطعام ، فقرن بافلوف رؤية الطعام بدق الجرس ، فاكتسب دق الجرس القدرة على إثارة نفس الاستجابة التي كانت رؤية الطعام تثيرها . أي أن الكلب أصبح يسيل لعابه بمجرد سماعه لدق الجرس . وهذا يعني : أن دق الجرس صار - بالإشراط - منبهاً ومرتبطاً باستجابة لم تكن في البداية مرتبطة به .

وتقرر السلوكية في ضوء قانون الأفعال المنعكسة هذا أن الاستدلال الاستقرائي ليس إلا صورة من صور هذا القانون ، لأن (ب) - مثلاً - لها استجابة طبيعية عند الاحساس بها ، فإذا اقترنت ب (أ) كثيراً أصبحت (أ) منبهاً شرطياً ، ووجدت لها القدرة على إثارة نفس الاستجابة التي كانت (ب) تثيرها . وهذا هو المفهوم السلوكي لمعرفتنا بأن (ب) موجودة إذا رأينا (أ)

موجودة ، أي أن (أ) تثير فينا نفس الاستجابة التي كانت (ب) تسببها .
فيقال على هذا الأساس أن (أ) تدل على (ب) .

الموقف من التفسير الفسيولوجي

وفي تحديد موقفنا من التفسير السلوكي للدليل الاستقرائي ، نلاحظ نقطتين
جديرتين بالبحث :

احدهما : ان الاستجابة التي تثيرها (ب) لدى إحسانها ، والتي تعتبر
عن ظاهرة فسيولوجية معينة قابلة للملاحظة - كأى ظاهرة أخرى من ظواهر
الطبيعية - هل هي ما نعينه حين نقول : إننا ندرك (ب) ؟ أو أن الإدراك
يتمثل في عنصر نفسي وراء الاستجابة الفسيولوجية ، لا يخضع لأساليب
الملاحظة الخارجية ، ولا يدرك إلا بالاستبطان ؟

والنقطة الأخرى : ان تلك الاستجابة الفسيولوجية التي تثيرها (ب) فينا ،
- سواء كانت هي كل ما نعينه بإدراك (ب) ، أو لا - هل بالإمكان أن نفسر
الاستدلال الاستقرائي على أساس أنه مجرد إيجاد منبه شرطي لها ؟

وما يعنيننا فعلاً هو البحث الثاني .

وأظن أن من اليسير أن نعرف : أن الاستدلال الاستقرائي لا يمكن أن
يفسر على أساس الاستجابة للمنبه الشرطي ، لأننا نستخدم الدليل الاستقرائي
بشكلين : فتارة نستدل إستقرائياً على أن (ب) ستوجد فعلاً ، حين نرى (أ)
موجودة . واخرى نستدل إستقرائياً على العبارة الافتراضية العامة القائلة :
كلما وجد (أ) وجد (ب) عقيبتها . فالمستدل بالاستقراء في الحالة الاولى واقعة
خاصة ، والمستدل بالاستقراء في الحالة الثانية هو التعميم الذي نتجاوز فيه

حدود التجربة والملاحظة . ولنفترض أن بالامكان القول : بأن الاستدلال
 الاستقرائي في الحالة الاولى ، تعبير عن استجابة مشروطة ، بمعنى : أن توقع
 وجود (ب) ، في الحالة التي رأينا فيها (أ) موجودة ، ليس إلا نفس الاستجابة
 التي كانت (ب) تثيرها . وقد اثبت فعلاً بمنتهى شرطي وهو (أ) . ولكن
 الاستدلال الاستقرائي في الحالة الثانية يختلف عن ذلك ، لأن المستدل هنا هو
 التعميم ، والتعميم لم يكن استجابة لمنتهى طبيعي حتى يمكن إثارتها عن طريق
 منتهى شرطي ، يشترط بذلك المنتهى الطبيعي . فالتعميم إذن شيء جديد ، ولا
 يكفي في حصوله إشراط منتهى بآخر . وهناك نقطة أخرى بالغة الأهمية في
 هذا المجال ، تبرهن على خطأ التفسير السلوكي للاستدلال الاستقرائي ، وهي
 أن الدليل الاستقرائي لا يُستخدم فقط لإثبات قضايا من قبيل (أ) تعقبها
 (ب) ، بل إنه يقوم - عادة - بدور أكبر من ذلك ، فيثبت العالم الخارجي .
 وسوف نعرف في القسم الأخير من هذا الكتاب - إن شاء الله تعالى - أن
 السند الحقيقي الذي يعتمد عليه الانسان السوي في اعتقاده بوجود واقع
 موضوعي للظواهر التي يدركها من العالم الخارجي ، هو الاستقراء . وواضح في
 هذا التطبيق للدليل الاستقرائي : أن النتيجة المستدلة إستقرائياً ، ليست
 مجرد تكرار لما حصل خلال الحالات التي تعاقبت على الانسان المستقرئ ، لكي
 يفترض كونها استجابة لمنتهى شرطي ، ارتبطت به بحكم اقترانه بالمنتهى الطبيعي ،
 خلال تلك الحالات . بل إن النتيجة المستدلة استقرائياً في هذا التطبيق ، تعني
 شيئاً جديداً تماماً ، يختلف عن كل الاستجابات المتقدمة . فهذا يجعلنا نميز بين
 الاستدلال الاستقرائي ، وقانون الأفعال المنعكسة الشرطية .

القسم الثالث

الاستقراء والمذهب الذاتي للمعرفة

التعريف بالمذهب الذاتي

الفصل الأول - الدليل الاستقرائي

في مرحلة التوالد الموضوعي

الفصل الثاني - الدليل الاستقرائي

في مرحلة التوالد الذاتي

التعريف بالمذهب الذاتي

عرفنا حتى الآن الطريقة التي اتخذها المذهب العقلي في علاج مشكلة الاستقراء ، وتفسير الدليل الاستقرائي . كما عرفنا أيضاً الاتجاهات الثلاثة التي ظهرت على مسرح المذهب التجريبي في الفكر الفلسفي الحديث ، في مجال تحليل الدليل الاستقرائي وتقييمه .

وإلى جانب دراسة الاستقراء على أساس المذهب العقلي والمذهب التجريبي ، نريد أن ندرس الدليل الاستقرائي على أساس مذهب ثالث في نظرية المعرفة ، نطلق عليه اسم « المذهب الذاتي » تمييزاً له عن المذهبين : العقلي والتجريبي . ونريد بالمذهب الذاتي للمعرفة : اتجاهاً جديداً في نظرية المعرفة ، يختلف عن كل من الاتجاهين التقليديين اللذين يتمثلان في المذهب العقلي والمذهب التجريبي .

ولا بد من تمييز أساسي بصورة عامة بين هذه الاتجاهات الثلاثة ، قبل أن ندخل في تفاصيل موقف المذهب الذاتي من الدليل الاستقرائي . وذلك كما يلي :

توجد نقطتان رئيسيتان في تفسير المعرفة البشرية :

الأولى : في تحديد المصدر الأساس للمعرفة فالتجريبيون يؤمنون بأن التجربة والخبرة الحسية هي المصدر الوحيد للمعرفة ، فلا توجد لدى الإنسان

أي معرفة قبلية بصورة مستقلة عن الحس والتجربة . والمقلبيون يؤمنون بوجود قضايا ومعارف بدر كها الانسان بصورة قبلية ، ومستقلة عن الحس والتجربة ، وان هذه القضايا تشكل الأساس للمعرفة البشرية ، والقاعدة التي يقوم على أساسها البناء الفوقي للمعرفة كله . وفي هذه النقطة يتفق المذهب الذاتي مع المذهب العقلي ، وسندرس هذه النقطة في القسم الأخير من هذا الكتاب - إن شاء الله تعالى - .

الثانية : في تفسير نمو المعرفة ، بمعنى أن هذه المعارف القبلية الاولية كيف يمكن أن تنشأ منها معارف جديدة ؟ وكيف يمكننا أن نستنتج من القضايا التي تشكل الأساس الأول للمعرفة ، قضايا أخرى ، وهكذا حتى يتكامل البناء ؟ وفي هذه النقطة يختلف المذهب العقلي مع المذهب الذاتي إختلافاً أساسياً :

فالمذهب العقلي لا يعترف عادة إلا بطريقة واحدة لنمو المعرفة ، وهي طريقة التوالد الموضوعي ، بينما يرى المذهب الذاتي : أن في الفكر طريقتين لنمو المعرفة ، إحدهما : التوالد الموضوعي ، والاخرى : التوالد الذاتي . ويعتقد المذهب الذاتي بأن الجزء الأكبر من معرفتنا بالإمكان تفسيره على أساس التوالد الذاتي .

ولكي نتصور محتوى هذا الخلاف بين المذهب العقلي والمذهب الذاتي ، يجب أن نوضح ما نقصده بالتوالد الموضوعي والتوالد الذاتي :

إن في كل معرفة جانباً ذاتياً وجانباً موضوعياً . فنحن حين نعرف : أن الشمس طالعة ، أو أن المساوي لأحد المتساويين مساوٍ للآخر أيضاً ، نميز بين عنصرين : أحدهما : الإدراك ، وهو الجانب الذاتي من المعرفة ، والآخر : القضية التي أدر كناها ، ولها - بحكم تصديقنا بها - واقع ثابت بصورة مستقلة عن الإدراك ، وهذا هو الجانب الموضوعي من المعرفة .

والتوالد الموضوعي يعني : أنه متى ما وجد تلازم بين قضية أو مجموعة من

القضايا وقضية اخرى ، فبالإمكان أن تنشأ معرفتنا بتلك القضية من معرفتنا بالقضايا التي تستلزمها ، فمعرفتنا به أن خالداً إنسان ، وأن كل إنسان فانٍ ، تتولد منها معرفة به أن خالداً فانٍ . وهذا التوالد موضوعي ، لأنه تابع عن التلازم بين الجانب الموضوعي من المعرفة المولدة والجانب الموضوعي من المعرفة المتولدة .

وهذا التوالد الموضوعي هو الأساس في كل استنتاج يقوم على القياس الأرسطي ، لأن النتيجة في القياس دائماً ملازمة للعقومات التي يتكوّن منها القياس ، فتنشأ معرفتنا بالنتيجة من معرفتنا بالمقدمات على أساس التوالد الموضوعي ، والتلازم بين القضايا المستدلّ ببعضها على البعض الآخر بصورة قياسية .

والتوالد الذاتي يعني : أن بالإمكان أن تنشأ معرفة ويولد علم على أساس معرفة اخرى ، دون أيّ تلازم بين موضوعيّ المعرفة ، وإنما يقوم التوالد على أساس التلازم بين نفس المعرفة . فبينما كان المبرر لنشوء معرفة من معرفة اخرى في حالات التوالد الموضوعي هو التلازم بين الجانبين الموضوعيين للمعرفة ، وكان التلازم بين الجانبين الذاتيين للمعرفة تابعاً للتلازم بين الجانبين الموضوعيين ، نجد في حالات التوالد الذاتي : أن المبرر لنشوء معرفة من معرفة اخرى هو التلازم بين الجانبين الذاتيين للمعرفة ، وأن هذا التلازم ليس تابعاً للتلازم بين الجانبين الموضوعيين .

والمذهب العقلي - الذي يمثله المنطق الأرسطي - يؤمن بأن الطريقة الوحيدة الصحيحة من الناحية المنطقية هي : طريقة التوالد الموضوعي ، وأما طريقة التوالد الذاتي فهي تعبر عن خطأ من الناحية المنطقية ، لأنها تحاول إستنتاج قضية من قضية اخرى دون أيّ تلازم بين القضيتين .

وتورط الفكر البشري في الخطأ له شكلان رئيسيان ، أحدهما : استعماله

لطريقة التوالد الذاتي ، أي إستنتاج نتيجة من مقدمات صادقة لا تستلزم تلك النتيجة . والشكل الآخر : إستعماله لطريقة التوالد الموضوعي باستنتاج نتيجة من مقدمات تستلزم تلك النتيجة ، ولكن المقدمات كاذبة .

فلكي يكون الإستدلال صحيحاً ، في رأي المذهب العقلي ، لا بد أن تكون طريقة التوالد فيه موضوعية لا ذاتية ، وأن تكون القضايا أو المقدمات المولدة صادقة .

وعلى هذا الأساس اضطر المنطق الأرسطي - نتيجةً لإيمانه بالدليل الإستقرائي - إلى القول بأن طريقة التوالد في الإستدلالات الإستقرائية موضوعية لا ذاتية ، وأن كل إستدلال إستقرائي مردّه إلى قياس يشتمل على كبرى عقلية قبلية تقول : ان الصدفة النسبية لا تتكرر باستمرار على خط طويل ، وصغرى مستمدة من الخبرة الحسية تقول : إن (أ) و (ب) اقترنا باستمرار على خط طويل ، كما شرحنه في القسم الأول من هذا الكتاب .

وأكد المنطق الأرسطي بهذا الصدد : أن الأمثلة المستمدة من الإستقراء والخبرة الحسية - التي تكون الصغرى في القياس - لا تكفي وحدها لاستنتاج أي تعميم إستقرائي ، إذ لا تلازم بينها وبين التعميم موضوعياً ، فلا تكون طريقة التوالد في الإستقراء موضوعية ما لم ندخل في الإستدلال الاستقرائي تلك الكبرى العقلية قبلية التي تنفي تكرار الصدفة النسبية على الخط الطويل .

وبكلمة مختصرة : إن المذهب العقلي ، الذي يمثل المنطق الأرسطي ، حاول أن يفسر جميع العلوم والمعارف التي يعترف بصحتها من الناحية المنطقية بأنها : إما أن تكون معارف أولية تعبر عن الجانب العقلي القبلي من المعرفة البشرية ، وإما أن تكون مستنتجة من تلك المعارف على أساس طريقة التوالد الموضوعي . وخلافاً لذلك ، يؤمن المذهب الذاتي في المعرفة بأن الجزء الأكبر من تلك العلوم

والمعارف - التي يعترف المنطق الأرسطي بصحتها من الناحية المنطقية - مستنتج من معارفنا الأولية بطريقة التوالد الذاتي لا الموضوعي .

فهنالك في رأي المذهب الذاتي معارف أولية تشكل الجزء العقلي القبلي من المعرفة ، وهو الأساس للمعرفة البشرية على العموم .

وهناك معارف ثانوية مستنتجة من معارفنا السابقة بطريقة التوالد الموضوعي .

وهناك معارف ثانوية مستنتجة من معارفنا السابقة بطريقة التوالد الذاتي :

ومثال المعارف الأولية : مبدأ عدم التناقض الذي يعتبره المذهب الذاتي - وفاقاً للمذهب العقلي - معرفة عقلية قبلية .

ومثال المعارف الثانوية المستنتجة بطريقة التوالد الموضوعي : نظريات الهندسة الإقليدية المستنتجة من بديهيات تلك الهندسة بطريقة التوالد الموضوعي .

ومثال المعارف الثانوية المستنتجة بطريقة التوالد الذاتي : كل التعميمات الاستقرائية ، فإن التعميم الاستقرائي مستنتج من مجموعة أمثلة وشواهد لا يوجد أي تلازم بينها وبين ذلك التعميم ، فالعلم بالتعميم ينشأ عن طريق العلم بتلك الأمثلة والشواهد على أساس التوالد الذاتي .

وإذا أخذنا القضايا الثانوية المستنتجة بطريقة التوالد الموضوعي ودرسنا طريقة استنتاجها ، وجدنا أن قضية من هذا النوع تستند في استنتاجها بطريقة التوالد الموضوعي إلى فئتين من القضايا : الفئة الأولى قضايا ترتبط بإنتاج تلك القضية المعينة بالذات ، والفئة الثانية قضايا تقرر ثبوت التلازم بين الفئة الأولى والقضية المستنتجة بالتوالد الموضوعي .

وقضايا التلازم هذه عامة بطبيعتها ولا تختص بإنتاج قضية دون أخرى ، ففي مثال « خالد إنسان وكل إنسان فان » توجد لدينا ثلاث قضايا تولدت منها

بصورة موضوعية القضية القائلة « إن خالداً فان » ، والقضايا الثلاث هي :
أولاً « خالدا انسان » ، ثانياً « كل انسان فان » ، ثالثاً « كلما كان شيء عنصراً
من فئة وكانت كل عناصر تلك الفئة تتصف بصفة فان ذلك يستلزم أن يكون
ذلك الشيء متصفاً بتلك الصفة » .

والأولى والثانية من هذه القضايا الثلاث تدخلان في الفئة الأولى ، لأنها
قضيتان مرتبطتان بإنتاج قضية معينة ، وأما القضية الثالثة فهي تدخل في الفئة
الثانية ، لأنها تقرر تلازماً عاماً بين شكلين من القضايا مهما كان محتواها .

ونلاحظ في هذا الضوء : أن الخطأ في إدراك قضية ثانوية مستنتجة بطريقة
التوالد الموضوعي ، يستند دائماً الى الخطأ في إحدى القضايا (المقدمات) التي
ساهمت في توليد تلك القضية الجديدة ، فإما أن يكون الخطأ في قضايا من الفئة
الأولى ، أو في قضايا التلازم التي تتمثل في الفئة الثانية .

فإذا قلنا : « النفط سائل ، وكل سائل يتبخّر في درجة مائة من الحرارة » ،
وكلما كان شيء عنصراً من فئة وكانت كل عناصر تلك الفئة تتصف بصفة فان
ذلك يستلزم أن يتصف ذلك الشيء بتلك الصفة » واستنتجنا من ذلك : أن
النفط يتبخّر في درجة مائة ، كانت النتيجة خطأ ، لأن القضية الثانية من
القضايا الثلاث التي ساهمت في التوليد خطأ .

وإذا قلنا : « إن خالداً انسان ، وبعض الناس علماء » وكلما كان شيء
عنصراً من فئة ، وكانت بعض أفراد تلك الفئة تتصف بصفة فإن ذلك يستلزم
أن ذلك الشيء يتصف بتلك الصفة » ، واستنتجنا من ذلك : أن خالداً عالم ، كانت
النتيجة خطأ ، لأن القضية الثالثة خطأ ، حيث أن الشكل الأول من القياس
لا يستلزم النتيجة إلا اذا كانت الكبرى كلية .

ودراسة قضايا الفئة الأولى التي ترتبط في مجال الاستنتاج بمحتوى القضية

المستنتجة ومضمونها من وظيفة العلوم المختلفة ، فكل عالم يتناول من تلك القضايا ما يندرج في نطاق اختصاصه .

وأما دراسة قضايا التلازم التي تتمثل في الفئة الثانية وترتبط بشكل القضية دون مضمونها ومحتواها ، فهي من وظيفة المنطق الصوري الذي يعتبر المنطق الأرسطي ممثلاً له ، فهو الذي يحدد صيغ التلازم بين القضايا من ناحيتها الصورية والشكلية بقطع النظر عن مادتها ومحتواها .

ولنأخذ الآن - بعد هذا - القضايا والمعارف الثانوية المستنتجة بطريقة التوالد الذاتي .

إن الجزء الأكبر من المعرفة التي يعترف المذهب العقلي والمنطق الأرسطي بصحتها يعود إلى قضايا مستنتجة بطريقة التوالد الذاتي ، وسوف نثبت هذا بصورة موسعة في القسم الأخير من الكتاب إن شاء الله تعالى . وإلى أن يحصل هذا الإدعاء على التوضيح والاستدلال الكامل اكتفي الآن بقسم واحد من تلك المعرفة ، وهو التعميمات الاستقرائية التي يؤمن العقليون بأنها معرفة عقلية صحيحة من الناحية المنطقية ، ويشعرون بعدم إمكان الشك فيها :

فقد برهنا في القسم الأول من هذا الكتاب على أن العلم الاستقرائي التجريبي - أي العلم بالتعميم القائم على أساس الاستقراء والتجربة - لا يمكن أن يفسر بطريقة التوالد الموضوعي ، وأن المحاولة التي قام بها المنطق الأرسطي لاعطاء الاستدلال الاستقرائي شكلاً قياسياً لكي يقوم على أساس التوالد الموضوعي لم تكن ناجحة .

وهكذا نستطيع أن نبرهن لأنصار المذهب العقلي - الذي يمثل المنطق الأرسطي - على أن طريقة التوالد الموضوعي ليست هي الطريقة الوحيدة التي يستعملها العقل في الحصول على معارفه الثانوية ، بل يستعمل إلى جانبها أيضاً

طريقة التوالد الذاتي ، لأن العقليين ما داموا يعترفون بالعلم الإستقرائي وما دمنا قد برهنا على أن العلم الإستقرائي لا يمكن أن يكون نتيجة للتوالد الموضوعي (كما مر في القسم الأول من الكتاب) فلا بد أن يعترفوا إلى جانب ذلك بطريقة التوالد الذاتي ، وهذا هو ما يدعيه المذهب الذاتي للمعرفة .

ويتربط على هذا أن من الضروري الاعتراف بأن هذه الطريقة الجديدة للتوالد ذاتياً ، التي تختلف عن طريقة التوالد الموضوعي ، لا يمكن إخضاعها للمنطق الصوري أو الأرسطي الذي يعالج التلازم بين أشكال القضايا ، إذ لا تقوم طريقة التوالد الذاتي على أساس التلازم بين القضية المستنتجة والقضايا التي اشتركت في إنتاجها ، لأن التوالد ذاتي وليس موضوعياً .

ولكن هذا لا يعني فسخ المجال لاستنتاج أي قضية من أي قضية أخرى على أساس التوالد الذاتي دون تفيد بالتلازم بين القضيتين ، فستنتج مثلاً أن زيداً قد مات من أن الشمس طالعة ، وإن حجم الأرض أكبر من حجم القمر من أن الأرض تشتمل على معادن كثيرة ، فإن هذا يؤدي إلى جعل طريقة التوالد الذاتي مبرراً لأي استدلال خاطيء ، وليس هذا ما نقصده عندما نقرر هذه الطريقة إلى جانب طريقة التوالد الموضوعي .

إن ما نقصده الآن هو أن جزءاً من المعرفة التي يؤمن بها العقليون على الأقل لم يتكوّن على أساس التوالد الموضوعي كما برهنا سابقاً ، وإنما تكوّن على أساس التوالد الذاتي . وهذا يعني أننا ما دمنا نود الاحتفاظ بذلك الجزء من المعرفة وبطابعه الموضوعي السليم ، فلا بد أن نمتدّ بطريقة التوالد الذاتي ، وبأن العقل ينتهج هذه الطريقة في الحصول على جزء من معرفته الثانوية .

ومن ناحية أخرى نجد في كثير من الحالات أن استنتاج قضية من قضية أخرى لا تستلزمها موضوعياً يعتبر خطأ لا يقره العقليون ولا أي عقل سليم ،

من قبيل أن نستنتج أن زيدا مات من طلوع الشمس ، أو أن خالداً جاء من إخبار الخبر بأن شخصاً ما قد جاء .

والمسألة الأساسية في هذا الضوء هي : كيف يمكن أن نميز بين الحالات التي يكون فيها استنتاج قضية من قضايا أخرى بدون تلازم موضوعي بينها صحيحاً ، وبين الحالات التي يكون فيها استنتاج قضية من قضايا أخرى بدون تلازم موضوعي بينها خطأ ؟

وحيثما نطرح المسألة بهذه الصيغة في ضوء ما توصلنا اليه من نتائج حتى الآن يبدو بوضوح : أن المنطق الأرسطي لا يكفي للجواب على هذا السؤال وتميز الشروط التي تكسب التوالد الذاتي المعقولة والصحة ، لأن طريقة التوالد الذاتي أساساً لا تنطبق على المنطق الأرسطي .

ومن أجل ذلك نلاحظ إذا انطلقنا من وجهة نظر المذهب الذاتي ، فسوف نجد أنفسنا بحاجة إلى منطق جديد ، إلى منطق ذاتي يكتشف الشروط التي تجعل طريقة التوالد الذاتي معقولة ، كما احتجنا إلى المنطق السوري لاكتشاف صيغ التلازم بين أشكال القضايا التي تجعل طريقة التوالد الموضوعي معقولة .

وأنا أعتقد أن كل معرفة ثانوية يحصل عليها العقل على أساس التوالد الذاتي تمر بمرحلتين ، إذ تبدأ أولاً مرحلة التوالد الموضوعي ، وفي هذه المرحلة تبدأ المعرفة احتمالية ، وينمو الاحتمال باستمرار ، ويسير نحو الاحتمال في هذه المرحلة بطريقة التوالد الموضوعي حتى تحظى المعرفة بدرجة كبيرة جداً من الاحتمال ، غير أن طريقة التوالد الموضوعي تعجز عن تصعيد المعرفة إلى درجة اليقين ، وحينئذ تبدأ مرحلة التوالد الذاتي لكي تنجز ذلك وترتفع بالمعرفة إلى مستوى اليقين .

والتعميمات الاستقرائية كلها تمر بهاتين المرحلتين ، ففي المرحلة الأولى - أي مرحلة التوالد الموضوعي - يتخذ الدليل الاستقرائي مناهج الاستنباط العقلي ،

وينمي باستمرار درجة احتمال القضية الاستقرائية على أساس موضوعي . وفي المرحلة الثانية يتخلى الدليل الاستقرائي عن منهجه الاستنباطي وطريقته في التوالد الموضوعي ، ويصطنع طريقة التوالد الذاتي لتصعيد المعرفة الاستقرائية إلى درجة اليقين .

ونظراً إلى أن الدليل الاستقرائي يمر من وجهة نظر المذهب الذاتي مرحلتين ، فسوف نتكلم عن تفسير الدليل الاستقرائي على ضوء المذهب الذاتي في فصلين :

الفصل الأول : في تفسير الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالد الموضوعي .

الفصل الثاني : في تفسير الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالد الذاتي .

الفصل الأول

الدليل الاستقرائي في مرحلة النواتج الموضوعية

نظرية الاحتمال

أشرنا إلى أن الدليل الاستقرائي في مرحلته الأولى يكون دليلاً إستنباطياً ، وسوف نجد عند شرح ذلك كيف أن الدليل الاستقرائي في هذه المرحلة يسير وفقاً لمناهج الاستنباط التي تقوم على أساس التوالد الموضوعي ، فلا يوجد في الدليل الاستقرائي في مرحلته الأولى ، أي قفزه من الخاص إلى العام ، أو أي ثغرة عقلية . ولكن هذه المرحلة من الدليل الاستقرائي – كما سوف تعرف – لا تستطيع أن تصل بالمعرفة المستدلة إستقرائياً إلى مستوى اليقين ، وإنما تقتصر على منعها أكبر درجة من الإحتمال ، لكي تصل بعد ذلك إلى مستوى العلم على يد المرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي .

ويرتبط المنهج الإستنباطي الذي يتخذه الدليل الاستقرائي في المرحلة الأولى ارتباطاً أساسياً بنظرية الاحتمال ، ولهذا نجد من الضروري أن نتحدث أولاً عن نظرية الاحتمال ، وبعد تكوين فكرة موسعة عن نظرية الاحتمال وتفسيره نستعرض المنهج الإستنباطي الذي يتخذه الدليل الاستقرائي في المرحلة الأولى ، ونوضح كيف أن هذا المنهج ليس إلا تطبيقاً للمبادئ العامة التي اتفقنا عليها في نظرية الاحتمال .

وعلى هذا الأساس سوف نبدأ الآن بدراسة نظرية الاحتمال تمهيداً لتفسير المرحلة الأولى من الدليل الاستقرائي .

النظرية

كثيراً ما نتحدث في حياتنا الاعتيادية عن الاحتمال ، فإذا قيل : ما هي درجة احتمال أن يظهر وجه الصورة إذا قذفنا قطعة النقد عشوائياً إلى الأرض؟

أجبنا على هذا السؤال بأنه $\frac{1}{2}$ ، أي أن $\frac{\text{ظهور وجه الصورة}}{\text{رمية قطعة النقد}} = \frac{1}{2}$.

وإذا كان أحد أولاد خالد العشرة أعمى فما هي درجة احتمال أن يكون أحد أولاد خالد الذي نختاره عشوائياً أعمى؟ إن درجة احتمال كونه أعمى $\frac{1}{10}$ ،

أي أن $\frac{\text{هذا الفرد أعمى}}{\text{أحد اولاد خالد اعمى}} = \frac{1}{10}$.

وإذا اخترنا أربعة من أولاد خالد بطريقة عشوائية فما هو احتمال أن يكون أحد الأربعة أعمى $\frac{4}{10}$ ، أي أن $\frac{\text{أحد الأربعة أعمى}}{\text{أحد اولاد خالد اعمى}} = \frac{4}{10}$.

وهذه الكسور التي استعملناها: ($\frac{1}{2}$ أو $\frac{1}{10}$ أو $\frac{4}{10}$) تحدد قيمة احتمال حادثة بالنسبة إلى حادثة أخرى ، فهناك في المثال الأول حادثتان إحداهما رمية قطعة النقد والأخرى ظهور وجه الصورة ، و $\frac{1}{2}$ هو الكسر الذي يحدد قيمة احتمال الحادثة الثانية بالنسبة إلى الحادثة الأولى ، أي أننا إذا افترضنا وقوع الحادثة الأولى فاحتمال وقوع الحادثة الثانية هو $\frac{1}{2}$.

ونحن في دراستنا لنظرية الاحتمال سوف نتناول ثلاث نقاط :

ففي النقطة الأولى نفترض أننا نعلم مسبقاً ما نقصده حينما نقول : إن احتمال

ظهور وجه الصورة إذا رمينا قطعة النقد عشوائياً: $\frac{1}{4}$ ، أي نكتفي بفهمنا العام الذي نملكه في حياتنا الاعتيادية للاحتمال ، وندرس البديهيات والمبادئ التي تفترضها نظرية الاحتمال ، والتي تجعل بالإمكان إجراء العمليات الحسابية على الاحتمال من جمع وضرب .

وفي النقطة الثانية : ندرس على ضوء تلك البديهيات التي تفترضها نظرية الاحتمال قواعد حساب الاحتمال ، أي القواعد التي تحدد طرائق جمع الاحتمالات وضربها .

وفي النقطة الثالثة : نعود إلى نفس المفهوم غير المعروف ، أي إلى الاحتمال نفسه لنفسه تفسيراً منطقياً بشكل يفى بالبديهيات التي استعرضناها في النقطة الثانية ، أي بشكل تصدق عليه تلك البديهيات ويشمل كل ما يكون بالإمكان تحديد قيمته من الاحتمالات .

أولاً — بديهيات نظرية الاحتمال

سوف نستخدم الرمز: $\frac{L}{C}$ للدلالة على احتمال حادثة على افتراض حادثة

اخرى ، أي أفا نرسم باللام إلى حادثة وبالهاء إلى حادثة اخرى وبـ $\frac{L}{C}$ إلى احتمال الحادثة الاولى على افتراض الحادثة الثانية . وسوف نفترض أن هذا الاحتمال مفهوم بدون حاجة للتعريف ، إلى أن نحاول تعريفه في النقطة الثالثة .

ولمقد لخص (برتراند رسل) ^(١) بديهيات نظرية الاحتمال نقلاً عن الاستاذ (س . دي . برود) كما يلي :

١ — إذا افترضنا (ل) و (ح) فهناك قيمة واحدة فقط لـ $\frac{L}{C}$ ، وعليه نستطيع أن نتحدث عن احتمال (ل) على أساس (ح) .

٢ — ان القيم الممكنة لـ $\frac{L}{C}$ هي الأعداد الحقيقية من صفر إلى واحد وبضمنها العدد واحد والعدد صفر نفسها ^(١) .

(١) في كتابه المعرفة الانسانية، القسم الخامس الفصل الثاني من ٣٦٣ .
(١) يراد بالأعداد الحقيقية هنا: الأعداد الكسرية فقط بما فيها الأعداد الصحيحة التي تعتبر أعداداً كسرية . لإمكان تحويلها إلى كسور . دون الأعداد الحقيقية غير الكسرية كالجذر التربيعي لإثنين أو ثلاثة أو خمسة . أو النسبة الثابتة في حساب مساحة الدائرة .

٣ - إذا كانت (ح) تستلزم (ل) كانت $\frac{ل}{ح} = ١$ ، ويستخدم (١) للدلالة على اليقين .

٤ - إذا كانت (ح) تستلزم لا (ل) كانت $\frac{ل}{ح} = \text{صفر}$. ويستخدم (٠) للدلالة على الاستحالة أي اليقين بالنفي .

٥ - إن احتمال كل من (ل) و (ك) في وقت واحد بالنسبة إلى (ح) هو احتمال (ل) بالنسبة إلى (ح) مضروباً باحتمال (ك) بالنسبة إلى (ل) و (ح) ، وهو أيضاً احتمال (ك) بالنسبة إلى (ح) مضروباً باحتمال (ل) بالنسبة إلى (ك) و (ح) ، وهذه تعرف (ببديهية الاتصال) .

ومثال ذلك : إذا أردنا معرفة درجة احتمال أن يكون الطالب متفوقاً في المنطق والرياضيات معاً ، فالحل هنا تعني عدد الطلاب ، واللام تعني التفوق في المنطق ، والكاف تعني التفوق في الرياضيات . وعليه نقول : إن درجة احتمال تفوقه في كليهما في وقت واحد يساوي درجة احتمال تفوقه في المنطق مضروبة في احتمال أن يكون الطالب المتفوق في المنطق متفوقاً في الرياضيات .

٦ - ان احتمال (ل) أو (ك) بالنسبة إلى (ح) هو احتمال (ل) بالنسبة إلى (ح) مضافاً إليه احتمال (ك) بالنسبة إلى (ح) مطروحاً منه احتمال (ل) و (ك) معاً .

ففي المثال السابق إذا أردنا أن نعرف درجة احتمال أن يكون الطالب متفوقاً في المنطق أو الرياضيات جمعنا درجة احتمال تفوقه في الرياضيات مع درجة احتمال تفوقه في المنطق ، وطرحنا من ذلك درجة احتمال تفوقه فيهما معاً التي تحددها ببديهية الاتصال ، فيكون الناتج هو درجة احتمال أحد الأمرين ، وتعرف هذه (ببديهية الانفصال) .

هذه هي البديهيات الست التي تفترضها نظرية الاحتمال ، وعلى هذا الأساس يجب أن يلاحظ عند تفسير الاحتمال أن يعطى مفهوماً تصدق عليه تلك البديهيات ، أي يجب أن يكون لاحتمال (ل) على افتراض (ح) معنى يفرض أن يكون لهذا الاحتمال قيمة واحدة لا أكثر تحقيقاً للبديهة الأولى ، ويسمع بأن يحصل لهذا الاحتمال على أي قيمة ابتداء من الصفر وانتهاء بالواحد تحقيقاً للبديهة الثانية ، ويتطلب أن تكون قيمة الاحتمال (١) في حالة استلزام (ح) لـ (ل) ، و (٠) في حالة استلزام (ح) لنفي (ل) تحقيقاً للبديهة الثالثة والرابعة ، ويتفق في ناتج ضربه وجمعه مع ما تحدده بديهية الاتصال وبديهية الانفصال من قيمة في حالتي الضرب والجمع .

وهذا ما سوف نعرفه في المعلقة الثالثة إن شاء الله تعالى ، كما أنا سوف ندرس هناك ما إذا كنا بحاجة إلى بديهية أخرى أم لا .

ثانياً — حساب الاحتمال

على ضوء البديهيات السابقة نستعرض فيما يلي قواعد حساب الاحتمالات :

قاعدة الجمع في الاحتمالات المتنافية

إذا كانت (ح) عملية من العمليات وكان من الضروري أن تؤدي الى واحدة فقط من النتائج التالية : أ ، ب ، ج ، د ، فهناك أربعة احتمالات هي :

$$\frac{أ}{ح} ، \frac{ب}{ح} ، \frac{ج}{ح} ، \frac{د}{ح} : \text{فاذا أردنا أن نعرف قيمة احتمال أن توجد } \frac{أ}{ح} \text{ أو } \frac{ب}{ح}$$

أمكن الحصول على ذلك عن طريق جمع قيمة احتمال $\frac{أ}{ح}$ مع قيمة احتمال $\frac{ب}{ح}$ ،

وهذا يعني أن احتمال الحصول على احدى نتيجتين أو احدى نتائج معينة يساوي مجموع احتمالات الحصول على كل نتيجة من تلك النتائج على حدة .

$$\text{أي أن احتمال } \frac{أ}{ح} \text{ أو } \frac{ب}{ح} = \text{قيمة احتمال } \frac{أ}{ح} + \text{قيمة احتمال } \frac{ب}{ح} ، \text{ وهذا}$$

تطبيق للبديهية السادسة (بديهية الانفصال) ، لأنها كانت تنص على أن قيمة احتمال احدى الحادثتين : (أ) أو (ب) تساوي قيمة احتمال (أ) + قيمة احتمال (ب) - قيمة احتمال المجموع . ونظراً إلى أن اجتماع الحادثتين غير محتمل في

النتائج المتنافية ، فيصدق أن احتمال إحدى الحادتين يساوي مجموع الاحتمالين.

مجموع الاحتمالات في المجموعة المتكاملة يساوي واحداً

كلما كانت لدينا حالتان أو عدة حالات وكان لا بد أن تقع إحدى تلك الحالات ، ولا يمكن في نفس الوقت أن تقع أكثر من حالة واحدة ، اعتبرنا تلك الحالات متنافية ، ونطلق على مجموعة من الحالات من هذا القبيل اسم « مجموعة الحالات المتكاملة » . فحينئذ نقذف قطعة النقد نعتبر حالة ظهور الصورة وحالة ظهور الكتابة مجموعة متكاملة ، لأن إحدى الحادتين لا بد أن تظهر ، ولا يمكن أن تظهر أكثر من حالة واحدة . وحينئذ يفتح كتاب مكوّن من عشر أوراق ، فإن حالة ظهور الورقة الأولى وحالة ظهور الورقة الثانية ... وحالة ظهور الورقة العاشرة نعتبر مجموعة من الحالات المتكاملة ، لأن من الضروري أن تقع واحدة منها ، ولا يمكن أن تقع أكثر من واحدة .

وعلى هذا الأساس يمكن أن نقرر : أن مجموع احتمالات الحالات المتكاملة يساوي دائماً واحداً صحيحاً ، لأن وقوع إحدى الحالات ضروري بحكم تعريفنا للمجموعة المتكاملة ، وهذا يعني أن قيمته واحد . وقد عرفنا في قاعدة الجمع السابقة أن احتمال إحدى حالتين أو حالات يساوي مجموع تلك الاحتمالات إذا كانت الحالات متنافية ، وينتج ذلك المعادلة التالية : قيمة مجموع احتمالات الحالات المتكاملة = قيمة احتمال وقوع إحدى تلك الحالات .

ولما كان الجانب الأيسر من المعادلة يعبر عن رقم واحد ، فلا بد أن تكون قيمة مجموع احتمالات الحالات المتكاملة واحداً صحيحاً .

قاعدة الجمع في الاحتمالات غير المتنافية

إذا كانت هناك حالتان (أ) و (ب) محتملتان ، وكان من المحتمل اجتماع

الحالتين معاً وأردنا أن نعرف قيمة احتمال (أ) أو (ب) فليس بالإمكان أن نحدد قيمة هذا الاحتمال عن طريق جمع قيمة احتمال (أ) مع قيمة احتمال (ب) كما كنا نضغ في الاحتمالات المتنافية ، لأن احتمال المجموع موجود هنا ، وهو يدخل في كل من احتمال (أ) واحتمال (ب) ، فلا بد أن نطرح قيمة احتمال المجموع من مجموع قيمتي الاحتمالين لكي نصل إلى قيمة احتمال (أ) أو (ب) .

وكما يمكن أن نصل إلى معرفة قيمة احتمال (أ) أو (ب) عن هذا الطريق كذلك يمكن أن نصل إلى ذلك عن طريق آخر ، وهو أن نركب مجموعة متكاملة تتألف من حالتين متناقضتين ، وهما حالة وجود (أ) أو (ب) وحالة عدم وجود شيء منهما . وقيمة الاحتمالين لهاتين الحالتين تساوي واحداً صحيحاً وفقاً لما تقدم في الفقرة السابقة بالنسبة إلى كل مجموعة متكاملة ، فإذا استطفنا أن نحدد قيمة احتمال عدم وجود شيء منهما ونطرح هذه القيمة من الواحد الصحيح فسوف يبقى لنا الكسر الذي يمثل قيمة احتمال وجود (أ) أو (ب) . وأما كيف نحدد قيمة احتمال عدم وجود شيء منها ، فذلك بضرب احتمال عدم (أ) في احتمال عدم (ب) على تقدير افتراض عدم (أ) وفقاً لبديهية الاتصال .

قاعدة الضرب في الاحتمالات المشروطة

إذا كان (أ) و (ب) حالتين محتملتين ، فقد تكون قيمة احتمال (ب) إذا افترضنا وجود (أ) أكبر من قيمة احتمال (ب) إذا لم نفترض وجود (أ) . ومثال ذلك : أن نجاح الطالب في المنطق حالة محتملة ونجاحه في الرياضيات حالة محتملة أيضاً ، غير أننا إذا افترضنا أن الطالب قد نجح في المنطق فسوف يكبر احتمال أن ينجح في الرياضيات على أساس ما يكشف عنه النجاح في المنطق من كفاءة عقلية . والعكس صحيح أيضاً ، بمعنى أننا إذا

افترضنا أن الطالب قد نجح في الرياضيات فعلاً فسوف يكبر احتمال أن ينجح في المنطق .

وكل احتمال يتأثر بافتراض صدق احتمال آخر يسمى : «احتمالاً مشروطاً» .
 فإذا أردنا أن نعرف قيمة احتمال أن ينجح الطالب في المنطق والرياضيات معاً فلا بد أن نضرب قيمة احتمال نجاحه في المنطق بقيمة احتمال نجاحه في الرياضيات على افتراض نجاحه في المنطق وفقاً لبديهية الاتصال ، فإذا رمزنا إلى النجاح في المنطق بـ (أ) وإلى النجاح في الرياضيات بـ (ب) وإلى الانتهاء إلى المدرسة بـ (ح) حصلنا على المعادلة التالية :

$$\text{قيمة احتمال (أ) و (ب) معاً} = \text{قيمة احتمال (أ)} \times \frac{\text{ب}}{\text{ح} + \text{ب}}$$

قاعدة الضرب في الاحتمالات المستقلة

وهناك احتمالات غير مشروطة لا يتأثر بعضها بافتراض صدق الآخر ، من قبيل احتمال أن ينجح خالد في المنطق واحتمال أن ينجح زيد في الرياضيات .
 فإن قيمة احتمال نجاح زيد في الرياضيات تساوي قيمة احتمال نجاحه على افتراض نجاح خالد ، ويسمى هذا النوع من الاحتمالات «بالاحتمالات المستقلة» .

فإذا رمزنا إلى نجاح خالد بـ (أ) وإلى نجاح زيد بـ (ب) وإلى الانتهاء إلى المدرسة بـ (ح) كان $\frac{\text{أ}}{\text{ح} + \text{ب}} = \frac{\text{أ}}{\text{ح}}$ ، وهذا معنى أن الاحتمال غير مشروط .

وفي هذه الحالة تكون قيمة احتمال (أ) و (ب) معاً = قيمة احتمال $\frac{\text{أ}}{\text{ح}} \times \frac{\text{ب}}{\text{ح}}$

$$\frac{ب}{ب+ح} = \frac{ب}{ب+ح} \text{ لأن } \frac{ب}{ب+ح} = \frac{ب}{ب+ح}$$

مبدأ الاحتمال العكسي

إذا كنا نرسم لحادثة ب (ل) ، ولحادثة أخرى ب (ك) ، وللظروف العامة التي تحدد احتمالنا لكل من الحادثتين بالنسبة إليها ب (ح) ، فإن بدئية الاتصال المتقدمة تقول :

$$\frac{ل}{ل+ح} \times \frac{ك}{ك+ح} = \frac{ل}{ل+ح} \text{ معاً } \frac{ك}{ك+ح}$$

$$\frac{ل}{ل+ح} \times \frac{ك}{ك+ح} = \frac{ل}{ل+ح} \text{ معاً } \frac{ك}{ك+ح}$$

ويلزم عن بدئية الاتصال أن :

$$\frac{\frac{ل}{ل+ح} \times \frac{ك}{ك+ح}}{\frac{ك}{ك+ح}} = \frac{ل}{ل+ح}$$

أي أن احتمال تفوق طالب في الرياضيات على أساس الظروف العامة وافترض تفوقه في المنطق يساوي احتمال تفوقه في الرياضيات على أساس الظروف العامة مضروباً في احتمال تفوقه في المنطق على أساس الظروف العامة وافترض تفوقه في الرياضيات ، مقسوماً على احتمال تفوقه في المنطق على أساس الظروف العامة . وهذه المعادلة اللازمة عن بدئية الاتصال تسمى « بمبدأ

ولنوضح فائدة هذا المبدأ في حساب الاحتمالات في المثال التالي :

إذا فرضنا خطأ مستقيماً مقسماً إلى قسمين : (أ) و (ب) والمطلوب إطلاق النار على هدف موضوع على هذا الخط ونحن لا نعلم أن الهدف هل وضع على (أ) أو على (ب) ، ولنفرض ان احتمال كونه موضوعاً على (أ) $\frac{3}{4}$ ، واحتمال كونه موضوعاً على (ب) $\frac{1}{4}$ ، وعلى هذا الأساس وجهنا الطلقة الى (أ) ، وكان احتمال أن نصيب (أ) وفقاً لما حاولناه $\frac{3}{4}$ ، واحتمال أن نخطئ في المحاولة وتصيب الطلقة (ب) $\frac{1}{4}$ ، ولنفرض انه قبل لنا بشكل مؤكد أنا أصبنا الهدف ، فما هي قيمة احتمال أن يكون الهدف موضوعاً على (أ) بعد افتراض أنا أصبنا الهدف ؟ إن قيمة هذا الاحتمال كانت قبل توجيه الطلقة حسب ما افترضناه $\frac{3}{4}$ ، ولكنها سوف تزداد الآن . ومبدأ الاحتمال العكسي هو الذي يحدد لنا قيمة ذلك الاحتمال بعد افتراض إصابة الهدف ، فإذا كنا نرمز إلى قيمة الاحتمال بـ (د) ، وإلى كون الهدف في (أ) بـ (ج) ، وإلى كون الهدف في (ب) بـ (س) ، وإلى إصابة الهدف على تقدير كون الهدف في (أ) بـ (ط) ، وإلى إصابة الهدف على تقدير كون الهدف في (ب) بـ (و) فسوف نحصل لدينا المعادلة التالية :

$$د (ج) \times د (ط) = \frac{د (ج) \times د (ط)}{د (ج) \times د (ط) + د (س) \times د (و)}$$

وإذا بدلنا الرموز بالأرقام وافترضنا قيم الاحتمال كما تقدم في المثال ، كانت المعادلة كما يلي :

$$\frac{9}{16} = \frac{\frac{3}{4} \times \frac{3}{4}}{\frac{1}{4} \times \frac{1}{4} + \frac{3}{4} \times \frac{3}{4}}$$

أي أن احتمال كون الهدف موضوعاً على (أ) هو قبل الإصابة $\frac{4}{9}$ وبعد إصابة الهدف يصير $\frac{9}{10}$.

وعن طريق مبدأ الاحتمال العكسي حددت قيمة احتمال نظرية الجاذبية بعد اكتشاف نبتون ، لأن نظرية الجاذبية بمثابة كون الهدف موضوعاً على (أ) في المثال السابق ، واكتشاف نبتون بمثابة العلم بأن الهدف قد أصيب عند توجيه الطلقة ، فكما كبر احتمال كون الهدف موضوعاً على (أ) بعد اكتشاف أن الهدف قد أصيب مع محاولة الرامي لتوجيه الطلقة إلى (أ) كذلك كبر احتمال الجاذبية بعد اكتشاف نبتون .

وبكلمة موجزة : إن قيمة احتمال حادثة على أساس تكشف حقيقة ذات صلة بتلك الحادثة هي قيمة احتمال تلك الحادثة المسبق مضروباً في قيمة احتمال تلك الحقيقة على تقدير وجود تلك الحادثة مقسوماً على الاحتمال المسبق لتلك الحقيقة قبل اكتشافها .

حساب الاحتمال في مثال الحقائق

هناك مثال مشهور في حساب الاحتمالات يتلخص فيما يلي : إذا افترضنا ثلاث حقائق تحتوي كل منها على خمس كرات ، غير أنها تختلف في عدد ما تحتوي عليه من الكرات البيض ، فواحدة منها تحتوي على ثلاث كرات بيضاء فقط ، والاخرى على أربع كرات بيضاء فقط ، والثالثة لا تشتمل إلا على الكرات البيضاء . ولنفرض أنا اخترنا حقيقة من تلك الحقائق عشوائياً واستخرجنا منها ثلاث كرات ، فاتفق أنها بيضاء ، فما هي درجة احتمال أن تكون هذه الحقيقة التي اخترناها عشوائياً هي الحقيقة الثالثة التي لا تشتمل إلا

على كرات بيضاء ؟

إننا إذا رمزنا بـ (د) إلى قيمة الاحتمال، وبـ (ح) إلى أن تكون الحقيبة ذات كرات بيضاء فقط، وبـ (ط) إلى سحب ثلاث كرات بيضاء على تقدير (ح)، وبـ (س) إلى أن تكون الحقيبة هي الأولى التي لا تشتمل إلا على ثلاث كرات بيضاء، وبـ (و) إلى سحب ثلاث كرات بيضاء على تقدير (س)، وبـ (ك) إلى أن تكون الحقيبة هي الثانية التي تشتمل على أربع كرات بيضاء، وبـ (هـ) إلى سحب ثلاث كرات بيضاء على تقدير د ك... إذا اصطنعنا هذه الرموز فسوف نحصل على المعادلة التالية :

$$\frac{د (ح) \times د (ط)}{د (ح) \times د (ط) + د (س) \times د (و) + د (ك) \times د (هـ)} = د (ح)$$

وبالتعويض عن الرموز بالأرقام تكون المعادلة كما يلي :

احتمال أن تكون الحقيبة هي الثالثة التي تشتمل على كرات بيضاء فقط يساوي :

$$\frac{\frac{1}{3}}{\frac{1}{3}} = \frac{1 \times \frac{1}{3}}{\frac{4}{10} \times \frac{1}{3} + \frac{1}{10} \times \frac{1}{3} + 1 \times \frac{1}{3}}$$

أي أن احتمال كون الحقيبة المسحوبة هي الحقيبة المشتملة على كرات

بيضاء فقط هو $\frac{2}{3}$.

نظرية التوزيع لـ (برنولي)

إذا فرضنا أن قطعة النقد قذفت (ن) مرة ، وان احتمال وقوع النقد على وجه الصورة في كل مرة محددة بعينها $\frac{1}{2}$ ، فما هو احتمال أن يكون وقوع النقد على وجه الصورة قد تكرر (م) مرة وان يكون وجه الكتابة قد تكرر (ن - م) مرة ؟

ولما كان لفرضية تكرر الصورة (م) مرة وتكرر الكتابة (ن - م) مرة صور عديدة ، فبالإمكان أن نأخذ صورة محددة من تلك الصور بحيث نشخص (م) في مرات معينة ونشخص (ن - م) في مرات معينة أيضاً ، ونحسب قيمة احتمال تلك الصورة :

إن قيمة احتمال تلك الصورة بالذات $= \left(\frac{1}{2}\right)^m \times \left(1 - \frac{1}{2}\right)^{n-m}$

وبعد هذا لا بد أن نتصور عدد الصور الممكنة للفرضية المطروحة ، ونحصل ذلك عن طريق تطبيق القاعدة المعروفة للتوافق على (م) و (ن) لنعرف كم صورة لـ (م) في (ن) وذلك كما يلي :

$$\frac{n \times (n-1) \times (n-2) \times \dots \times (n-m+1)}{m \times (m-1) \times (m-2) \times \dots \times 1}$$

وبعد أن نستخرج عدد صور (م) في (ن) وقيمة احتمال كل صورة ، يمكننا أن نحدد قيمة احتمال الفرضية المطروحة بضرب عدد الصور الممكنة لـ (م) في (ن) في قيمة صورة مشخصة بعينها . ومعادلة ذلك كما يلي :

وإلى قيمة احتمال حادثة معينة بـ (د ر) .

وبصدد الحل تحسب أولاً قيمة الكسر الآتي :

$$\frac{د (و + ١)}{د (و)}$$

وفيما سبق قد عرفنا طريقة تحديد قيمة احتمال ان تتكرر الحادثة (و) مرة ، أو (و + ١) مرة ، فإذا طبقنا ذلك استخلصنا ما يلي :

$$= \frac{د ر (و + ١)}{د ر (و)}$$

عدد الصور الممكنة لـ (و + ١) في (ن) × قيمة احتمال صورة مشخصة من تلك الصور
عدد الصور الممكنة لـ (و) في (ن) × قيمة احتمال صورة مشخصة من تلك الصور

وبلغة الرموز المتفق عليها نستخلص ما يلي :

$$\frac{ن! و! (ن - و)! \times د ر و + ١ \times (١ - د ر) (ن - و - ١)}{د ر (و) (١ + و)! (١ - و - ١)! (١ - و - ١)! \times د ر و (١ - د ر) (ن - و - ١)} = \frac{د ر (و + ١)}{د ر (و)}$$

وبحل هذه المعادلة يتبين أن أيهما اكبر ، البسط أو المقام في ذلك الكسر

المشار إليه أي $\frac{د (و + ١)}{د (و)}$ ، فإن النسبة التي تحدد قيمة هذا الكسر قد تساوي

واحداً صحيحاً أو تكون اكبر منه أو اصغر ، ففي الحالة الأولى يكون البسط

والمقام متساويين ، وفي الحالة الثانية يكون البسط اكبر ، وفي الحالة الثالثة يكون المقام اكبر ، والنسبة التي تحدد قيمة ذلك الكسر تطابق حاصل ضرب كسرين كما يلي :

$$\frac{د ر (و + ١)}{(و) د ر} = \frac{ن - و}{و + ١} \times \frac{هـ}{هـ - ١}$$

فكلما كانت النسبة الأولى اكبر من واحد أو مساوية لواحد أو أصغر من واحد كان حاصل ضرب الكسرين الأخيرين كذلك ايضاً وفقاً للكسر الأول ، فإذا أردنا أن نعرف أن النسبة في الكسر الأول اكبر من واحد أو تساويه أو أصغر يمكننا الوصول الى ذلك عن طريق الجواب على السؤال التالي :

$$\text{هل أن } ١ \text{ اكبر أو يساوي أو أصغر من } \frac{ن - و}{و + ١} \times \frac{هـ}{هـ - ١}$$

واذا ما أردنا مثلاً ان نحدد قيمة (و) التي يتحقق عندها العلاقة التالية :

[د ر (و + ١) اكبر من د ر (و)] فلا بد أن نحدد قيم (و) التي

$$\text{يكون معها الواحد الصحيح اصغر من } \frac{ن - و}{و + ١} \times \frac{هـ}{هـ - ١}$$

ومعنى ان الواحد اصغر من ذلك ان البسط اكبر من المقام أي ان (ن - و) \times هـ اكبر من (و + ١) \times (هـ - ١) وهو عبارة أخرى عن أن د ر (و + ١) اكبر من د ر (و) ، لأن نسبة كل من هذين البسطين إلى مقامه واحدة .

وما دمنا نريد أن نحدد قيم (و) التي يكون معها الواحد الصحيح اصغر من

ن - و $\times \frac{هـ}{و + ١}$ لكي تتحقق العلاقة المطلوبة^(١) ، فسوف نجد ان قيم

(و) التي تحقق هذا الشرط هي دائماً اصغر من ن \times د ر -

(١ - د ر) ، أي من عدد مجموع المرات مضروباً في قيمة احتمال الحادثة ناقصاً قيمة احتمال عدمها^(٢) ، لأن (و) لو سواه لما كان الواحد اصغر

من ن - و $\times \frac{هـ}{و + ١}$ بل لسواه ، كما ان (و) لو كان اكبر من ن \times د ر -

(١ - د ر) لكان الواحد اكبر من ناتج ضرب ذينك الكسرين ، فلا بد إذن

ان يكون (و) اصغر من العدد الحاصل من ضرب مجموع المرات في قيمة احتمال

الحادثة مطروحاً منه قيمة احتمال عدمها ، وما دام (و) اصغر من ذلك العدد

فسوف يصدق دائماً ان قيمة احتمال تكرار الحادثة في (و + ١) اكبر من قيمة

احتمال تكرار الحادثة في (و) فقط ، واما إذا كان (و) مساوياً للعدد

الحاصل من ضرب مجموع المرات في قيمة احتمال الحادثة مطروحاً منه قيمة

احتمال عدمها فسوف تكون قيمة احتمال تكرار الحادثة في (و + ١) مساوية

لقيمة احتمال تكرار الحادثة في (و) فقط ، واذا كان (و) اكبر من العدد

الحاصل من ضرب مجموع المرات في قيمة احتمال الحادثة مطروحاً منه قيمة احتمال

عدمها فسوف تكون قيمة احتمال تكرار الحادثة في (و + ١) أصغر من قيمة

(١) وهي أن د ر (و + ١) اكبر من د ر (و) أي ان قيمة احتمال

الحادثة في (و) من المرات زائداً مرة واحدة اكبر من قيمة احتمال تكررها

في (و) من المرات فقط .

(٢) فإذا فرضنا ان مجموع المرات ١٥ وقيمة احتمال الحادثة $\frac{١}{٧}$ فإن (و)

سوف يكون اقل دائماً من ١٥ - $\frac{١}{٧}$ - ($\frac{١}{٧}$) أي انه اقل دائماً من سبعة .

احتمال تكرار الحادثة في (و) فقط^(١١) ، وهذا يعني ان كل عدد من اعداد تكرار

(١) ولنفرض من اجل التوضيح أن (ن) ١٥ ، وان (د ر) $\frac{1}{2}$ ، فإذا اعطينا

ل (و) قيمة ٦ كان الواحد اصغر من $\frac{ن-و}{و} \times \frac{د-١}{د-١}$ ، وبالتالي يكون ٦ + ١

اكبر قيمة من ٦ ، لأن الكسرين المضروب احدهما بالآخر يتمثلان في الأرقام كما يلي :

$$\frac{1}{2} = \frac{9}{7} = \frac{2}{1} \times \frac{6-15}{1+6}$$

ان قيمة احتمال (و + ١) اكبر من قيمة احتمال (و) فقط .

وإذا اعطينا ل (و) قيمة ٧ كان الواحد مساوياً لنتائج ضرب الكسرين ، إذ

$$\frac{1}{2} = \frac{8}{8} = \frac{2}{1} \times \frac{7-15}{1+7}$$

وهذا يعني ان قيمة احتمال (و + ١) تساوي قيمة احتمال (و) فقط .

وإذا اعطينا ل (و) قيمة ٨ كان الواحد اكبر من ناتج ضرب الكسرين

$$\frac{1}{2} = \frac{7}{9} = \frac{2}{1} \times \frac{8-15}{1+8}$$

وهذا يعني : ان قيمة احتمال (و + ١) اصغر من قيمة احتمال (و) فقط .

الحادثة في (ن) من المرات إذا كانت اصغر من : عدد المرات \times قيمة احتمال الحادثة - (قيمة احتمال عدمها) ، وهو ما سوف نطلق عليه اسم الحد ، فليس هو العدد الذي يتمتع بأكبر قيمة احتمالية من اعداد تكرار الحادثة في (ن) من المرات ، لأن كونه اصغر من الحد يحقق ان قيمته الاحتمالية اصغر من القيمة الاحتمالية للعدد الذي يزيد عليه بواحد .

فلا بد إذن ان لا يكون العدد الذي يتمتع بأكبر قيمة احتمالية من اعداد تكرار الحادثة في (ن) أصغر من الحد ، كما انه يجب ان لا يكون اكبر من الحد بواحد ، لأن الحد اكبر من أعلى قيم (و) ، والعدد المطلوب اكبر من أعلى قيم (و) بواحد ، فلا بد ان لا تصل زيادته على الحد الى الواحد وإلا لكانت زيادته على أعلى قيم (و) اكثر من واحد .

ونستخلص من ذلك ان العدد المطلوب - أي عدد التكرار الأكثر قيمة - محصور في منطقة محددة تبدأ من الحد ولا تصل الى الحد + ١ ، أي انه ليس بأصغر من الحد ولا اكبر منه بواحد .

ويمكن تحديد هذه المنطقة بالرموز كما يلي بين [ن \times در - (١ - در)] و [ن \times در + (١ - در)] .

وعادة لا يتطابق العدد المطلوب مع نفس الحد ، لأن الحد في الغالب يشتمل على الكسر على أساس أن قيمة احتمال الحادثة تتمثل في كسر دائماً ، لكن إذا اتفق أن أصبح الحد عدداً صحيحاً فسوف يكون العدد المطابق للحد مع نفس

(١) يزيد ب (و) أن رمز إلى كل عدد يكون عدد التكرار الذي يزيد عليه بواحد اكبر قيمة منه.

العدد زائداً واحداً يتمتعان معاً بأكبر قيمة احتمالية ، كما إذا فرضنا أن عدد المرات ١٥ وان احتمال وقوع الحادثة $\frac{1}{4}$ فإن الحد يكون حينئذ عدداً صحيحاً وهو ٧ ، ويكون ٧ و ٧ + ١ أكبر اعداد تكرار الحادثة في القيمة الاحتمالية .

وحق الآن قد حصرنا العدد المطلوب بوصفه عدداً صحيحاً بين حدين ، ولكن بالامكان تحويله إلى كسر وحصره بين حدين ، وذلك اذا فرضنا أن (ن) هو العدد الأكثر احتمالاً لوقوع حادثة معينة عند إجراء (ن) من الاختبارات . فلما $\frac{ن}{ن}$ هي النسبة الأكثر احتمالاً لوقوع الحادثة عند إجراء (ن) من الاختبارات ، وهذه النسبة تقع بين حدين كما يلي :

$$د - \frac{د - ١}{ن} \text{ أصغر من } \frac{ن}{ن} ، \text{ وهذا أصغر من } د + \frac{د}{ن} ، \text{ أي أن تلك}$$

النسبة هي أكبر من قيمة احتمال الحادثة بعد أن نطرح منها قيمة احتمال عدم الحادثة المقسومة على عدد الاختبارات ، وأصغر من قيمة احتمال الحادثة زائداً قيمة احتمال الحادثة المقسومة على عدد المرات .

وهذا يوضح أنه كلما ازداد عدد الإختبارات فهذا يعني ازدياد (ن) أي

المقسوم عليه في الكسرين الواقعين في الحدين ، فيصغر جداً كسر $\frac{د - ١}{ن}$ وكسر

$\frac{د}{ن}$ بحيث يمكن إهمالهما ، ويعتبر الحدان متساويين ومساويين لـ (ن) ، وهذا هو

معنى أن الحادثة إذا كان احتمال وقوعها $\frac{1}{4}$ فسوف يكون نسبة تكررها في حالة القيام باختبارات كثيرة جداً هو النصف أيضاً .

والاحتوى الحقيقي لهذه النظرية هو أن حادثة (ر) إذا كانت محتملة بدرجة

$\frac{1}{4}$ وقفنا بأربعة اختبارات مثلاً فسوف توجد لدينا خمسة احتمالات لوقوع الحادثة (ر) وهي :

- أولاً : أنها وقعت في الجميع
- ثانياً : أنها وقعت في واحد
- ثالثاً : أنها وقعت في اثنين
- رابعاً : أنها وقعت في ثلاثة
- خامساً : أنها لم تقع أصلاً

وهذه التقادير مختلفة في عدد الصور الممكنة لها ، فالتقدير الأول له صورة واحدة ممكنة ، والثاني له أربع صور ، والثالث له ست صور ، والرابع له أربع صور ، والخامس له صورة واحدة ، والمجموع ١٦ صورة . ولما كانت قيمة احتمال الحادثة (ر) هي $\frac{1}{4}$ فالصور كلها متساوية في قيمتها الإحتمالية ، وينتج من ذلك أن يكون احتمال وقوع الحادثة (ر) مرتين فقط هو أكبر الإحتمالات ، لأنه يشتمل على ست صور بينما تشتمل الإحتمالات الأخرى على صور أقل ، غير أن الإحتمالات الأخرى في هذا المثال ليست صغيرة بدرجة يمكن إهمالها ، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن ندعي التأكد بشكل تقريبي بأن الحادثة سوف تتكرر مرتين فقط ، ولكن عندما يزداد عدد الاختبارات جداً تصبح الصور التي يشتمل عليها الاحتمال الأكبر قيمة كثيرة جداً بموجب قاعدة الجمع والتوافق ، إلى درجة تتضاءل أمامها مجموع الصور التي تشتمل عليها سائر الإحتمالات الأخرى فيمكن إهمالها عملياً والتأكيد بأنه في مجموعة كبيرة جداً من الاختبارات سوف تتكرر الحادثة (ر) بالدرجة التي يحددها الاحتمال الأكبر قيمة ، مع فسح المجال لافتراض اختلاف يسير جداً .

وبكفينا هذا القدر من استعراض للقضايا الرئيسية في حساب الاحتمال للانتقال إلى النقطة الثالثة وهي تفسير الاحتمال .

ثالثاً — تفسير الاحتمال

استعرضنا فيما سبق البديهيات التي افترضت لنظرية الاحتمال ، والقضايا الرئيسية في حساب الاحتمال ، وبقي علينا أن نفسر الاحتمال ونعرفه تعريفاً يحمل تلك البديهيات تنطبق عليه ، ويفسر تلك القضايا الرئيسية في حساب الاحتمال .

أ — التعريف الرئيس للاحتمال

يُعرف الاحتمال عادة بما يلي :

إذا كانت النتائج المترتبة - في ظل شروط معينة نرمر اليها بـ (س) - هي (ح) من الحالات ، وكانت هذه الحالات متنافية فيما بينها وذوات فرص متساوية (أو أن قيمها الاحتمالية متساوية بتعبير آخر) ، وفرضنا أن حادثة (ر) تظهر في عدد معين من تلك الحالات المتساوية نرمر اليه بـ (ل) فإن احتمال حادثة (ر) هو $\frac{ل}{ح}$ بالنسبة إلى (س) .

ولدى دراسة هذا التعريف للاحتمال نجد أنه يفترض بصورة مسبقة احتمالاً بمعنى آخر ، لأنه يفسر الاحتمال بأنه نسبة الحالات الموافقة للحادثة المطلوبة (ر) إلى مجموع الحالات المترتبة بعد افتراض أن جميع تلك الحالات متساوية . وهذا

يعني أن هناك قيمة احتمالية للحادثة (ر) ينطبق عليها تعريف الاحتمال .
وهناك قيم احتمالية لنفس الحالات ، بدليل افتراض تساوي جميع الحالات ، إذ
لا معنى لتساويها إلا التساوي في القيمة الاحتمالية ، فلكل حالة إذن من الحالات
الممكنة المتساوية قيمة احتمالية ، وهذه القيمة الاحتمالية لا يشملها التعريف
نفسه لأن التعريف يفترض بصورة مسبقة التساوي في القيمة الاحتمالية ، ومادام
المقياس الذي يضعه التعريف للاحتمال يفترض دائماً قيمة احتمالية سابقة فلا
يمكن إخضاع تلك القيمة الاحتمالية للمقياس نفسه ، وبذلك يصبح التعريف
ناقصاً .

وبكلمة أخرى ان لدينا احتمالات من مستويين : أحدهما احتمالات قيم
الحالات الممكنة كل حالة بمفردها ، فإذا حددنا قيمة كل حالة وفرضنا أن
الحالات الممكنة كلها متساوية انتقلنا إلى المستوى الثاني في الاحتمالات ، أي
احتمال الحوادث التي ترتبط ببعض تلك الحالات الممكنة التي ثبت تساويها في
القيمة الاحتمالية على المستوى الأول . والتعريف المتقدم للاحتمال ينطبق على
احتمالات المستوى الثاني ، ويضع مقياساً لها ، ولا يحدد احتمالات القسم الأول ،
لأنه يفترضها ويفترض تساوي قيمها ، وهذا معنى أن التعريف ناقص لا يشمل
الاحتمال بصورة عامة .

ولكي ندقق بعمق في هذا الاعتراض الذي وجهناه إلى التعريف ومدى
وجاهته ، لا بد لنا أن نفحص بدقة المفهوم الذي افترضه التعريف عن تساوي
الحالات الممكنة ، فما معنى تساويها؟ . ونحن هنا بين تفسيرين للتساوي :

الأول - أن نفس تساوي الحالات الممكنة بالتساوي في القيمة الاحتمالية ،
وعلى أساس هذا التفسير وجهنا الاعتراض السابق إلى تعريف الاحتمال ، لأن
التعريف على هذا الأساس يفترض بصورة مسبقة على المقياس الذي يقرره
للاحتمال احتمالاً وقيمة احتمالية ، وهذا يعني أن التعريف نفسه قاصر عن

تحديد ذلك الاحتمال المفترض .

الثاني - أن نفسر تساوي الحالات الممكنة بالتساوي بالنسبة إلى (س) ، أي بالنسبة إلى الشروط المعينة التي حددت الحالات الممكنة في ظلها ، بمعنى أن (س) يحتوي على إمكانات تلك الحالات جميعاً ، ولا يحتم واحدة منها دون أخرى ، فكل حالة من الحالات الممكنة بالنسبة إلى (س) تمثل إمكاناً

واحداً ، ونسبتها إلى (س) هو : $\frac{1}{n}$ مجموع الامكانات التي تحتوي عليها (س)

وإذا فسرنا التساوي المفترض في تعريف الاحتمال على هذا الأساس ف سوف نتخلص من الاعتراض السابق ، لأن هذا التساوي المفترض لا يستبطن قيمة احتمالية مسبقة لكي يمجز التعريف الذي يفترض ذلك التساوي عن تحديد تلك القيم وشمول تلك الاحتمالات .

ولكن تنشأ على أساس هذا التفسير مشكلتان جديدتان يواجههما التعريف نتحدث فيما يلي عنها تباعاً :

مشاكل التعريف الرئيس للاحتمال

المشكلة الأولى :

إن المشكلة الأولى التي يواجهها التعريف هي أن البديهيات المتقدمة لنظرية الاحتمال يبدو أنها غير كافية لتبرير الاحتمال بمعناه الذي يحدده التعريف على هذا الأساس ، بمعنى أن تلك البديهيات لا تكفي لتبرير القول بأن درجة احتمال

وقوع (ل) في المثال المتقدم $\frac{ل}{ح}$ ، وذلك لأن $\frac{ل}{ح}$ يعبر عن نسبة الحالات التي يظهر فيها (ل) إلى مجموع الحالات المتساوية في علاقتها بـ (س) ، ولكن لماذا يجب أن تكون الحالات المتساوية في علاقتها بـ (س) متساوية في قيمها الاحتمالية ، أي لماذا لا بد أن يكون احتمالنا لكل واحد منها - في حالة كوننا موضوعيين في الاحتمال وغير متأثرين باعتبارات ذاتية - مساوياً لاحتمالنا الآخر ، لكي تعبر نسبة الحالات المرافقة لـ (ل) إلى مجموع الحالات الممكنة عن قيمة احتمال (ل) ؟ . وهذه المشكلة يمكن علاجها بطريقتين :

الأول : أن نضيف إلى بدهييات نظرية الاحتمال بدهيية أخرى تقول : ان الحالات الممكنة إذا كانت متساوية في نسبتها إلى (س) بمعنى أن (س) لا تستلزم أي واحدة من تلك الحالات ولا ترفضها فسوف تتساوى تلك الحالات في قيمها الاحتمالية بالنسبة إلى (س) ، أي أن احتمال أي حالة من تلك الحالات على أساس افتراض (س) يساوي احتمال الحالة الأخرى على أساس الافتراض نفسه .

الثاني : أن نطور من معنى الاحتمال الذي يستهدف التعريف تحديده ، وننتزع منه عنصر الشك ، ونقصد به النسبة الموضوعية بين الحالات المرافقة لـ (ل) وبمجموع الحالات الممكنة ، فلا نحتاج عندئذ الى بدهيية أخرى حينما نقول : ان احتمال (ل) هو $\frac{ل}{ح}$ ، لاننا لا نريد بذلك إلا ان نقول : ان درجة

ظهور (ل) في الحالات الممكنة هي $\frac{ل}{ح}$ ، وهذه نسبة موضوعية لا أثر للتصديق فيها .

وهذا يعني ان لدينا احتمالين : احدهما : الاحتمال الواقعي وهو معنى

يستبطن التصديق ، والآخر : الاحتمال الرياضي وهو عبارة عن نسبة الحالات المرافقة لـ (ل) الى مجموع الحالات .

والفارق بين الاحتمالين كبير ، فالأول ينصب على حالة معينة بالذات إذ نقول مثلاً: ان هذه الرمية للنقد من المحتمل بدرجة $\frac{1}{2}$ ان تؤدي الى ظهور الصورة ، والثاني ينصب على فرد افتراضي لأنه لا يعبر الا عن النسبة بين مجموعتين من الحالات - الحالات المرافقة لـ (ل) ومجموع الحالات الممكنة - فيقال مثلاً: إن أي رمية للنقد من المحتمل ان تؤدي الى ظهور الصورة بدرجة $\frac{1}{2}$ ، فنحن هنا لا نتحدث عن هذه الرمية أو عن تلك وإنما نأخذ رمية افتراضية ونحدد درجة احتمالها قاصدين بذلك توضيح نسبة إحدى المجموعتين من الحالات الى الأخرى ، ولذلك لم يكن الاحتمال بهذا المعنى يعبر عن أي شك ، لأن الفرد الافتراضي ليس له واقع محدد ليتمكن الشك الحقيقي في اوصافه ونتائجه فعلاً . والاحتمال الواقعي يبدو كاذباً إذا لم تبد الصورة في تلك الرمية بالذات ، وأما الاحتمال الرياضي فلا نتصور كذبه بهذا المعنى ، لأنه لا يتحدث عن رمية معينة بل عن رمية افتراضية وهي لا واقع محدد لها لكي يمكن ان يظهر مطابقتها للاحتمال أو مخالفتها له ، بل ان الاحتمال الرياضي يعتبر كاذباً إذا لم تكن نسبة الحالات المرافقة لـ (ل) الى مجموع الحالات الممكنة مطابقة له .

وينبغي هنا ان لا نقع في تصور خاطيء انطلاقاً من التمييز بين القضايا ودوال القضايا^(١) .

(١) دوال القضايا جمل تحتوي على متغير مثل: (س) انسان . وهذه الجمل ليست قضايا لانها لا تتصف بصدق وكذب نتيجة لحلوها من المعنى ، لان الرمز (س) الذي يعبر عن العنصر المتغير في الجملة مجرد رمز وليس له معنى ، وتصبح قضايا عندما تعين قيمة المتغير أي (س) فنقول مثلاً : سقراط انسان ، إذ تكون عندئذ ذات معنى وتتصف بالصدق والكذب .

وهناك اتجاه حديث يشتمل في المنطق الرمزي يؤمن ان الجمل التي تتحدث عن دخول فئة في =

وهذا التصور الخاطيء الذي نحذر منه هو الاعتقاد بان الفارق الأساس بين الاحتمال الواقعي والاحتمال الرياضي ينشأ من أن الاحتمال الواقعي يتحدث عن قضية، أي عن ان هذه الرمية لقطعة النقد من المحتمل ان تلتج ظهور وجه الصورة ، وان الاحتمال الرياضي يتحدث عن دالة قضية لأنه انما يتحدث عن فرد افتراضي - عن رمية ما - أي عن رمز ، فما لم يحول هذا الرمز وبمعنى في فرد معين ، في هذه الرمية أو تلك ، لا تصبح الجملة قضية ، وإذا عينا قيمة الرمز وعيناه في فرد خاص خرجنا عن نطاق الاحتمال الرياضي وأصبح الاحتمال واقعيًا ، فالاحتمال الرياضي يتحدث دائماً عن دوال القضايا ولا يتحدث عن قضية ، فجملة «ان احتمال ظهور وجه الصورة في رمية ما هو $\frac{1}{2}$ » مردها إلى انه اذا كان (س) رمية ما فمن المحتمل ان يؤدي (س) الى ظهور وجه الصورة بدرجة $\frac{1}{2}$.

وأنا أرى ان الاحتمال الرياضي يتحدث عن قضية لا عن دالة قضية ، وان هناك فارقاً بين الاحتمال الرياضي وبين الجمل التي تتحدث عن دخول فئة في فئة اخرى من نوع : المراقبون اذكياء ، فتلك الجمل تتحدث عن احدى الفئتين مباشرة وتحكم باندراسها في الفئة الثانية ، ولما كانت الفئة في مصطلح المنطق الرمزي ليست إلا رمزاً فجملة «المراقبون اذكياء» اذن تحكم على الرمز والرمز ليس له معنى ما لم يحول الى عنصر ثابت وفرد محدد ، فليست الجملة على هذا الأساس قضية بل دالة قضية ، وأما الاحتمال الرياضي فهو وان كان يمالج فئتين أو مجموعتين - ومما الحالات الممكنة المرافقة لـ (ل) وبمجموعة الحالات

= فئة من قبيل قولنا: «المراقبون اذكياء» هي جميعاً دوال قضايا وليست قضايا. ويميز هذا الاتجاه بين الجملة التي تتحدث عن دخول فرد في فئة نحو سقراط انسان، وتلك التي تتحدث عن دخول فئة في فئة . فالاولى قضية لانها لا تحتوي على متغير وأما الثانية فهي دالة قضية لانها تحتوي على متغير. فقولنا: «المراقبون اذكياء» قول شرطي في الحقيقة مرده إلى ان (س) اذا كان مراقباً فهو ذكي. ونحن نختلف مع هذا الاتجاه تبعاً للاختلاف في التصورات الاساسية عن الفرد والكلية والفئة والذروم . ولكننا في مناقشة التصور الذي اشرنا إليه تحدثنا من وجهة نظر ذلك الاتجاه .

الممكنة - ولكنه لا يتحدث عن احدى الفئتين وإنما يتحدث عن النسبة بين الفئتين ،
 أي النسبة بين الحالات المستبطنة لـ (ل) ومجموع الحالات الممكنة بالنسبة إلى
 (س) وهذه النسبة أمر محدد معين وليست فئة من الفئات ، فالاحتمال الرياضي
 وان كان يعبر عن علاقة بين فئتين وهذا يعني انه يعبر عن علاقة بين دالتي قضية ،
 ولكن الحديث عن هذه العلاقة نفسها قضية وليست دالة قضية ، ولهذا يتصف
 بالصدق والكذب دون حاجة إلى تحويل طرفي العلاقة الى قضيتين باستبدال
 المتغير فيها بثابت .

نستخلص مما تقدم ان المشكلة التي أثرناها بشأن احتياج نظرية الاحتمال الى
 بديهية أخرى يمكن التغلب عليها بالاتجاه الى اضافة بديهية أخرى فعلاً ، أو
 بالاتجاه الى تجرييد الاحتمال الرياضي من أي معنى ذاتي للشك ، وتحويله إلى مجرد
 نسبة بين مجموعتين من الحالات .

المشكلة الثانية

والمشكلة الثانية التي يواجهها التعريف على أساس التفسير المتقدم للتساوي
 بين الحالات المفترض فيه ترتبط بهذا التفسير للتساوي ، فقد افترضنا في تعريف
 الاحتمال ان تكون الحالات متساوية ، وفسرنا ذلك بالتساوي بينها بالنسبة الى
 (س) ، أي الى شروط معينة من قبيل أن حالة ظهور وجه الصورة وحالة ظهور
 وجه الكتابة متساويتان بالنسبة الى حادثة رمي قطعة النقد الذي يحتوي على
 وجهين ، ولكننا نريد ان نحدد معنى هذا التساوي النسبي الذي نفترضه بين
 الحالات الممكنة و (س) . إن هذا التساوي النسبي يفترض ان هناك علاقة بين
 كل حالة من الحالات الممكنة و (س) وان هذه العلاقة لها درجات ، وتكون
 الحالات الممكنة متساوية بالنسبة الى (س) إذا كانت علاقاتها بها جميعاً بدرجة
 واحدة ، ولم تكن علاقة بعض تلك الحالات بـ (س) اكبر من علاقة البعض الآخر ،

فما هي تلك العلاقة التي تربط (س) بكل واحدة من تلك الحالات وتكون مساوية تارة واكبر تارة أخرى من العلاقة التي تربطها بسائر الحالات ؟ قد يقال انها علاقة الاحتمال بمعنى احتمال هذه الحالة على افتراض (س) ، فعلاقة ظهور وجه الصورة برمي النقد تعبر عن درجة احتمال ظهور وجه الصورة على افتراض رمي النقد ، ولما كانت درجة احتمال كل حالة على افتراض (س) غير محددة فقد تكون متساوية لدرجة احتمال الحالة الأخرى على افتراض (س) وقد تكون اكبر أو أصغر ، ففي حالة التساوي بين الدرجتين يتحقق التساوي بين الحالتين بالنسبة الى (س) .

ولكن هذا القول يعود بنا الى التفسير الأول للتساوي أي تفسيره بالتساوي في درجة الاحتمال ، فنواجه الاعتراض الذي أرفأه سابقاً ضد التعريف على أساس هذا التفسير ، وهو ان التعريف - على هذا الأساس - يفترض الاحتمال بصورة مسبقة ، فلا يمكن ان يضع تحديداً للاحتمال بصورة عامة على نحو شامل للاحتمالات التي يفرضها بصورة مسبقة .

فلا بد إذن ان نحاول تفسير العلاقة التي تربط (س) بكل حالة من الحالات الممكنة بدون افتراض الاحتمال في محتوى تلك العلاقة ، وهذا يعني ان العلاقة يجب ان تكون ثابتة بصورة مستقلة عن عالم الاحتمال واليقين ، وقائمة بصورة موضوعية بين قضيتين : احدهما (س) والاخرى الحالة التي ترتبط بها ، أى بين قضية ان قطعة النقد قد رميت الى الارض ، وقضية ان وجه الصورة قد ظهر . ونحن إذا فحصنا العلاقة الموضوعية التي تربط بين قضيتين نجد ان احدى القضيتين قد يكون بينها وبين القضية الأخرى علاقة لزوم بمعنى ان صدق قضية يستلزم صدق القضية الأخرى ، وقد يكون بينهما علاقة تناقض بمعنى ان صدق قضية يستلزم كذب القضية الأخرى ، وقد تكون بينهما علاقة إمكان بمعنى ان احدى القضيتين لا تستلزم الأخرى ولا تناقضها ، وعلاقة الامكان بهذا المعنى ليست بمعنى الاحتمال لأن الامكان بمعنى الاحتمال ليس علاقة موضوعية قائمة

بصورة مستقلة عن الادراك ، بل الامكان هنا معناه نفي علاقة اللزوم وعلاقة التناقض ، ولما كانت علاقة اللزوم وعلاقة التناقض موضوعيتين فكذلك نفيهما .

وعلى هذا الضوء نجد ان العلاقة الموضوعية القائمة بين (س) وكل حالة من الحالات الممكنة هي علاقة الامكان بهذا المعنى السلبى أي نفي علاقة اللزوم والتناقض . ومن الواضح ان التساوي بين الحالات الممكنة بالنسبة الى (س) المفترض في التعريف لا يمكن ان نفسره على أساس هذه العلاقة ، لأن هذه العلاقة ليس لها درجات ليتمكن افراض التساوي والتفاوت بين الحالات .

وهكذا نجد في النهاية انفسنا أمام علاقيتين - علاقة الاحتمال وعلاقة الامكان - لا يمكن ان نفسر التساوي المفترض في التعريف على أساس اي واحدة منهما ، فلا علاقة الاحتمال الذاتية تصلح أساساً للتساوي المفترض لأن هذا يحمل التعريف يفترض الاحتمال بصورة مسبقة ، ولا علاقة الامكان الموضوعية تصلح أساساً للتساوي المفترض لأن هذه العلاقة ليس لها درجات .

ب - تعريف الاحتمال على اساس التكرار

وبعد دراسة التعريف الرئيس للاحتمال نتناول الآن تعريفاً آخر له قامت على أساسه نظرية باسم «نظرية التكرار المتناهي» ، ونقوم بدراسته لنعرف ما إذا كان بإمكان هذا التعريف ان يتخلص من المشاكل التي واجهها التعريف السابق أولاً ؟

وهذا التعريف لا يتحدث عن الحالات الممكنة بالنسبة الى (س) ، ولا يفسر الاحتمال الرياضي بنسبة معينة من تلك الحالات كما رأينا في التعريف السابق ، بل ان هذا التعريف يتجه إلى فئتين (او كليتين) لكل من الفئتين اعضاؤها وافرادها الموجودة فعلاً ، من قبيل فئة العراقيين وفئة الأذكياء ،

فهناك فعلاً عراقيون وهناك فعلاً أذكىاء وهناك فئة ثالثة مركبة وهي فئة العراقيين الأذكىاء تشتمل على الاعضاء الداخلين في كلتا الفئتين فعلاً ، فها هي درجة احتمال ان يكون الفرد الذي نختاره عشوائياً من فئة العراقيين منتصباً الى فئة الأذكىاء ، ومفاد هذا التعريف ان درجة احتمال ذلك هي عدد أعضاء الفئة الثالثة المركبة - اي فئة العراقيين الأذكىاء - مقسوماً على العدد الكلي لأعضاء فئة العراقيين . وباستبدال ذلك بالرموز يكون تعريف الاحتمال كما يلي :

إذا فرضنا ان (ل) فئة متناهية و (ح) فئة متناهية أخرى وأردنا أن نعرف احتمال أن يكون اي عضو نختاره عشوائياً من الفئة (ل) عضواً في الفئة (ح) فانتا نعرف هذا الاحتمال بأنه عدد اعضاء الفئة (ح) الذين ينتمون في نفس الوقت الى الفئة (ح) مقسوماً على العدد الكلي لأعضاء الفئة (ل) .

ونستخدم الرمز $\frac{ل}{ح}$ للدلالة على هذا الاحتمال ، فبدلاً من أن يكون $\frac{ل}{ح}$ تعبيراً

عن نسبة الحالات الممكنة المرافقة للمطلوب الى مجموع الحالات الممكنة اصبح تعبيراً عن نسبة الأفراد الواقعة المحققة للمطلوب من أعضاء فئة (ل) الى مجموع الافراد الواقعة من اعضاء فئة (ل) .

وأنا أرى ان هذا التعريف يفي بديهيّات الاحتمال المتقدمة ، كما انه يتخلص من الاعتراضات التي أثارها ضد التعريف السابق وذلك لأن التعريف السابق يتحدث عن الحالات الممكنة بالنسبة الى (س) ، ويحدد درجة احتمال المطلوب بنسبة الحالات المرافقة للمطلوب الى مجموع الحالات الممكنة ، وهذا يتطلب منه ان يفترض مسبقاً التساوي بين تلك الحالات الممكنة في علاقتها بـ (س) ، لانها إذا لم تكن متساوية بالنسبة إلى (س) - بل كانت الحالات المرافقة للمطلوب مثلاً اكبر قيمة من الحالات الأخرى فسوف تكون درجة احتمال المطلوب اكبر من نسبة عدد الحالات المرافقة للمطلوب الى مجموع الحالات ، فلا بد

للتعريف السابق إذن ان يفترض مسبقاً التساوي بين الحالات الممكنة في علاقاتها بالنسبة إلى (س) ، وهذا يفرض على ذلك التعريف ان يفسر هذا التساوي المفترض وقد رأينا انه يعجز عن تفسيره بطريقة لا تؤدي الى نقص في التعريف .

وأما هذا التعريف فهو لا يتحدث عن الحالات الممكنة بالنسبة الى (س) ، والتي قد تكون متساوية بالنسبة الى (س) وقد لا تكون كذلك ، ليضطر إلى افتراض تساوي مسبقاً ، ولكي يؤدي به ذلك الى مواجهة الاعتراض الذي واجهه التعريف السابق ، وانما يتحدث هذا التعريف عن الأفراد الذين هم اعضاء في فئة (ل) فعلاً ، ويفسر احتمال ان يكون أي واحد تختاره من تلك الافراد عضواً في فئة (ح) بنسبة تكرر (ح') في (ل) ، فهو لا يضطر الى افتراض التساوي المسبق في القيمة الاحتمالية ليمنى بالاعتراض نفسه .

ولكن هذا التعريف يواجه اعتراضاً جديداً وهو انه لا يشمل كل المجالات التي يمكن للاحتمال الرياضي ان يمتد إليها ، بمعنى ان هناك مجالات يمكن فيها تحديد الاحتمال رياضياً ولا يشملها التعريف ، فيعتبر من هذه الناحية ناقصاً . وسوف نبدأ بتمهيدات توضيحية أولاً ثم نتحدث عن هذا الاعتراض .

الاحتمال الواقعي والاحتمال الافتراضي

يمكن التمييز بسهولة بين العبارتين التاليتين :

عبارة نقولها حينئذ نأخذ عراقياً معيناً ولا ندري هل هو ذكي او لا فنقول :
من المحتمل بدرجة كذا ان يكون ذكياً .

وعبارة نقولها حينئذ نفترض عراقياً فنقول : إذا كان الانسان عراقياً فمن المحتمل بدرجة كذا ان يكون ذكياً .

فالعبرة الاولى تتحدث عن احتمال واقعي وشك حقيقي ، وبالإمكان إزالة هذا الاحتمال وتبديله الى اليقين اذا استطعنا ان نجمع معلومات تفصيلية كافية عن ذلك الفرد المراقى بالدرجة التي تتيح لنا ان نجزم بأنه ذكي أو ليس ذكياً ، والعبرة الثانية تتحدث عن احتمال افتراضي اي عن يقين في صورة شك ، لأن الانسان العراقي الذي تنبىء هذه العبارة عن درجة احتمال كونه ذكياً ليس هو هذا الفرد او ذاك بل فرد افتراضي ليس له واقع محدد فلا معنى للشك الحقيقي في انه ذكي أو لا ، وانما تتحدث العبارة الثانية في الحقيقة عن نسبة الذكاء في العراقيين اي عن يقين لا عن شك ، ولهذا كان بالإمكان ان تصدر عبارة من هذا القبيل من ذات لايمزب عن علمها مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ، بينما لا يمكن ان تصدر العبارة الاولى من هذه الذات .

ونطلق على الشك الحقيقي الذي تتحدث عنه العبارة الاولى اسم الاحتمال الواقعي ، وعلى اليقين المتخذ صورة الشك الذي تتحدث عنه العبارة الثانية اسم الاحتمال الافتراضي . وعلى هذا الأساس قد يفسأ التصور التالي : وهو ان الاحتمال الرياضي الذي يستهدف التعريف تفسيره إنما هو الاحتمال الافتراضي دون الاحتمال الواقعي ، لأن الاحتمال الرياضي بوصفه قضية مستخلصة من المبادئ الرياضية لا بد ان يكون قضية يقينية تكفي تلك المبادئ لاستنتاجها ، والاحتمال الواقعي ليس كذلك ، فانه قضية احتمالية مشكوكه ترتبط بدرجة جهلنا بالظروف ذات الصلة ، فنحن حينما نشير الى عراقي معين ونقول : من المحتمل بدرجة $\frac{1}{4}$ ان يكون هذا ذكياً ، نتحدث عن قضية مشكوكه ، ولا يتولد شكنا هذا من المبادئ الرياضية بل من طبيعة جهلنا بالظروف ذات الصلة بالذكاء سلباً وإيجاباً . وأما الاحتمال الافتراضي فهو قضية يقينية مستنتجة من المبادئ الرياضية وبديهيات نظرية الاحتمال استنتاجاً ، ولا ترتبط هذه القضية بأي درجة من الجهل ، ولهذا يمكن لله سبحانه مثلاً ان يقرها كما نقرها . فالاحتمال الرياضي إذن هو الاحتمال الافتراضي لا الواقعي ، والتعريف

يسهدف تفسير الاحتمال الافتراضي لا الاحتمال الواقعي .

ولكنني أرى ان الاحتمال الواقعي يشتمل دائماً على قضيتين ، فمنحن حينما نشير الى فرد عراقي معين ونقول: من المحتمل بدرجة $\frac{1}{4}$ أن يكون ذكياً، نقرر في الواقع قضيتين لا قضية واحدة . الاولى : ان ذكاه هذا الفرد محتمل فعلاً بدرجة $\frac{1}{4}$. والثانية : انه كلما كانت درجة العلم والجهل بالظروف ذات الصلة بذكاه الانسان العراقي سلباً وإيجاباً هي درجة علمنا وجهلنا بالظروف ذات الصلة بذكاه هذا الفرد المعين كانت درجة احتمال ذكائه $\frac{1}{4}$. والقضية الاولى تقريرية تنبئ عن شيء في الواقع الخارجي وهو ذكاه هذا الفرد ولكن على سبيل الاحتمال ، والقضية الثانية شرطية لا تنبئ عن ذكاه الفرد، وانما تتحدث عن علاقة معينة بين الشرط والجزاء ، وهي قضية يقينية كالقضية التي يتحدث عنها الاحتمال الافتراضي ، وبامكان الذات الكلية العلم ان تتحدث عنها كما نتحدث عنها تماماً .

وما دامت القضيتان على نهج واحد فلكل منهما الحق في تمثيل الاحتمال الرياضي ، ولا بد لتعريف الاحتمال ان يشملها معاً ، وكل تعريف للاحتمال لا يشمل الاحتمال الواقعي بالقدر الذي يتصل منه بالقضية الشرطية التي ذكرناها يعتبر تعريفاً ناقصاً، فكما ان نسبة تكرار الذكاه في العراقيين - ولنفرضها $\frac{1}{4}$ - تعتبر احتمالاً رياضياً كذلك العلاقة بين درجة علمنا وجهلنا بظروف هذا العراقي بالذات وبين احتمال ذكائه بدرجة $\frac{1}{4}$ ، فان هذه العلاقة كذلك النسبة ليس فيها أي شك ، وبامكان القضية الرياضية ان تؤكدنا يقينياً .

غير اني لا بد لي ان أشير هنا الى ان هذه العلاقة لا يمكن استنتاجها من المبادئ المتقدمة لنظرية الاحتمال فحسب ، لأن المبادئ المتقدمة بامكانها ان تحدد نسبة تكرار الذكاه في العراقيين ، ولكن ليس بامكانها ان تقرر انه في حالة اطلاعنا على ان هذا الفرد المعين عراقي وعدم اطلاعنا على أي شيء آخر

لا بد ان تكون درجة الاحتمال مطابقة لتلك النسبة ، فلا بد لاستنتاج هذا التطابق من بديهية أخرى - كما سوف نعرف فيما بعد ان شاء الله تعالى - . ولنفرض الآن التطابق بينهما الى ان يأتي الحديث عن تلك البديهية .

هل يشمل التعريف كل الاحتمالات

توجد حالات عديدة ينشأ فيها الاحتمال :

الأولى : ان توجد فئتان (ل، ح) وبينهما اعضاء مشتركة ، فيكون انتماء عضو فئة (ل) الى (ح) محتملا .

الثانية : ان توجد فئتان (ل) و(ح) لكل منهما افراد فعلا ، ولا تتوفر لدينا أي معلومات ايجاباً او سلباً عن وجود اعضاء مشتركة بينهما ، فيكون انتماء عضو فئة (ل) الى (ح) محتملا .

الثالثة : أن ينقل إلينا ان زرادشت إنسان كان يحمل هذا الاسم ويدعي النبوة ويدعو إلى الاباحية عاش في زمان كذا ومكان كذا ، فينشأ على هذا الأساس احتمال ان زرادشت كان موجوداً ، ويعني هذا الاحتمال أن هناك فئة هي فئة مدعي النبوة الداعين إلى الاباحية الناشئين في مكان كذا وزمان كذا الذين أطلق عليهم اسم زرادشت ، وهذه الفئة نحتمل انها فارغة كما نحتمل أن فيها عضواً واحداً أي أن زرادشت موجود .

ففي الحالة الاولى نتصور نوعين من الاحتمال :

أحدهما الاحتمال الافتراضي الذي نعبر عنه في قولنا بأن من المحتمل أن يكون فرد ما من فئة (ل) عضواً في (ح) أيضاً ، وهذا الاحتمال يمكن أن يحدد على أساس تعريف الاحتمال المتقدم إذا كنا نعرف عدد الأعضاء المشتركة ،

فإن درجته بموجب هذا التعريف هي نسبة عدد الأعضاء المشتركة إلى مجموع أعضاء فئة (ل) .

والنوع الآخر من الاحتمال الذي نواجهه في الحالة الاولى هو الاحتمال الواقعي ، أي احتمال أن يكون هذا العضو بالذات من أعضاء فئة (ل) منتبياً إلى (ح) ، ولنرمز إلى العضو المعين بـ (هـ) ، وهذا الاحتمال يتوقف تحديده على أساس تعريف الاحتمال المتقدم على شرطين :

الأول : أن يكون عدد أعضاء (ل) المنتمين إلى (ح) في مجموع أعضاء (ل) بما فيهم (هـ) معلوماً ، فإذا افترضنا أن مجموع أعضاء (ل) عشرة وان أحدهم هو (هـ) فلا بد أن نعرف عدد الأعضاء المنتمين من هؤلاء العشرة إلى الفئة (ح) .

الثاني : ان نفترض في أساس التعريف البديهية القائلة بالتطابق بين نسبة عدد الأعضاء المشتركة إلى مجموع أعضاء (ل) ودرجة احتمال كون (هـ) منتبياً إلى (ح) .

فإذا توفر هذان الشرطان أمكن تطبيق التعريف على الاحتمال الواقعي في الحالة الاولى كما ينطبق على الإحتمال الافتراضي فيها .

ولكن قد يبدو شيء من التناقض في هذا الكلام ، لأننا حين نتحدث عن الاحتمال الواقعي بشأن (هـ) نعني أننا لم نختبر حال (هـ) ولم نتأكد من عضويتها لكلتا الفئتين إيجابياً أو سلباً ، فإذا جعلنا الشرط الأول في تحديد هذا الاحتمال على أساس التعريف المتقدم أن نكون على علم بعدد الأعضاء المنتمية إلى (ح) في مجموع أعضاء (ل) بما فيها (هـ) كان معنى ذلك أننا قد افترضنا اختبار حال (هـ) والتأكد من انتبائه إلى (ح) إيجابياً أو سلباً ، وهذا يؤدي

إلى تناقض فحواه انه لكي تحدد درجة احتمال انتهاء (ه) إلى (ح) يجب أن نتأكد من انها منتمية أو غير منتمية .

وحل هذا التناقض هو أننا في بعض الأحوال نستطيع أن نعرف عدد أعضاء فئة (ل) المنتمين إلى (ح) دون أن نشخص تلك الأعضاء في أفراد محددة ، فمعرفة عدد الأعضاء المشتركة لا يجب أن تستلطن معرفة حال (ه) والتأكد من انتهائه إلى (ح) إيجاباً أو سلباً . ومن تلك الأحوال ما إذا حصلنا على نسبة تكرار (ح) في (ل) عن طريق الاستقراء ، فلنأخذ إذا حصلنا بعد ذلك على أي عدد كبير من أعضاء (ل) فسوف نعرف على أساس الاستقراء عدد الأعضاء المنتمية منها إلى (ح) دون أن نشخص حال كل عضو بالذات .

بقي علينا أن نفحص فرضاً آخر في الحالة الأولى وهو أن يكون عدد الأعضاء المشتركة بين الفئتين غير معلوم مع العلم بوجود أعضاء مشتركة ، كما إذا افترضنا أن عدد أعضاء فئة (ل) تسعة وأن بعض أعضاء هذه الفئة ينتمي إلى (ح) لكن لا ندرى هل أن الأفراد المنتمية إلى (ح) من أعضاء فئة (ل) ثلاثة أو ستة .

إن في هذا الفرض يوجد احتمال افتراضي بمعنى أن أي فرد من أعضاء فئة (ل) يحتمل أن يكون عضواً في فئة (ح) ، ويوجد احتمال واقعي بمعنى أن (ه) - وهي ترمز إلى عضو معين - من المحتمل أن يكون عضواً في فئة (ح) . وكل من الاحتمالين لا يمكن ان يطبق عليه التعريف المتقدم ولا ان نحدد درجته وفقاً لذلك التعريف ، لأن نسبة الأعضاء المشتركة إلى مجموع أعضاء فئة (ل) مجهولة ، فالاحتمال الافتراضي هنا يجب ان يتحدث عن نسبة احتمالية مشكوك بين الأعضاء المشتركة ومجموع أعضاء فئة (ل) بدلاً عن الحديث عن نسبة يقينية ، وهذا يعني أن الاحتمال الافتراضي يتحول إلى احتمال واقعي للنسبة ، فهناك إذن احتمالان واقعيان أحدهما للنسبة والآخر لانتهاء (ه) خاصة إلى

فئة (ح) وكلاهما لا يقبلان القياس والتحديد على أساس التعريف المتقدم .

وإلى هنا كنا نتكلم عن الحالة الاولى .

وأما في الحالتين الثانية والثالثة فلا معنى للاحتمال الافتراضي ، لأن الاحتمال الافتراضي يعني نسبة الأعضاء المشتركة إلى مجموع أعضاء فئة (ل) وفي هاتين الحالتين لم نفترض نسبة من هذا القبيل ، وأما الاحتمال الواقعي في هاتين الحالتين فلا يشمل التعريف ولا يمكن تحديده وفقاً له ، لأن التعريف يربط درجة الاحتمال بدرجة التكرار ولم يفترض تكرار في الحالة الثانية والحالة الثالثة . ونخرج من ذلك بالنتائج التالية :

اولاً : ان التعريف ينطبق على الاحتمال الافتراضي في الحالة الاولى .

ثانياً : ان التعريف ينطبق على الاحتمال الواقعي في الحالة الاولى اذا كانت نسبة التكرار معلومة واضيفت الى بديهيات التعريف بدئية التطابق بين النسبة ودرجة الاحتمال الواقعي .

ثالثاً : ان التعريف لا ينطبق في الحالة الاولى اذا افترضنا الجهل بنسبة التكرار وتردها بين نسبتين ، ففي هذا الفرض نواجه احتمالين واقعيين : احتمالاً للنسبة واحتمالاً لانتماء (هـ) خاصة ، وكلاهما لا يمكن تحديدهما على اساس ذلك التعريف

رابعاً : ان التعريف لا ينطبق في الحالة الثانية والثالثة ، لأن الاحتمال الافتراضي غير متصور في هاتين الحالتين ، والاحتمال الواقعي لا يتحدد وفقاً لنسبة التكرار إذ لم نفترض نسبة من هذا القبيل .

وفي ضوء هذه النتائج نستخلص ان تعريف الاحتمال على اساس التكرار

محاولة لاثبات الشمول في التعريف

وهناك محاولة لبرتراند راسل يريد بها ان يثبت شمول التعريف حتى الاحتمالات من نوع « يحتمل ان زرادشت كان موجودا » ، وهو يؤكد بهذا الصدد ان تعريف الاحتمال على اساس التكرار يكفي لتفسير كل هذه الاحتمالات على شرط ان نسلم مسبقاً ببداً الاستقراء - اي المبدأ الذي يبرر تعميم الحكم على الافراد غير المستقراء - ، ويوضح ذلك في مثال زرادشت بالبيان التالي :

إن هناك بيئة قامت على وجود زرادشت هي التي أدت الى احتمال انه موجود ، وهذه البيئة عضو في فئة البيئات التي من نوعها . ونفرض اننا اخترنا واستقرأنا عددا كبيرا من اعضاء تلك الفئة من البيئات فوجدنا ان نسبة معينة منها صادقة ، ولنفرضها $\frac{1}{4}$ ، فسوف نعمم هذه النسبة على مجموع اعضاء تلك الفئة على اساس الاستقراء فنثبت استقراءياً ان $\frac{1}{4}$ من مجموع اعضاء تلك الفئة يعتبر صادقا ، وهذا يعني وجود احتمال بدرجة $\frac{1}{4}$ في صالح البيئة الدالة على وجود زرادشت .

ويستخلص راسل من ذلك ان كل الاحتمالات القابلة للقياس يمكن تفسيرها على اساس هذا التعريف ، اي بوصفها تكرارات متناهية على ان نفترض التسليم ببداً الاستقراء ، وهكذا يصبح احتمال ان زرادشت كان موجودا مندرجاً في نطاق التعريف رغم انه يبدو بعيدا عن فكرة التكرار (١) .

١ - المعرفة الانسانية لبرتراند راسل ص ٣٧٨ - ٣٧٩ .

وبقصد رسل بالتكرار الذي يطبق عليه التعريف في مثال زرادشت تكرار الصدق في اعضاء تلك الفئة من البيانات ، فان هذا التكرار يسجل نسبة ثم تعمم هذه النسبة عن طريق الاستقراء على مجموع اعضاء تلك الفئة ، فتتحدد بذلك درجة احتمال صدق البيئة الدالة على وجود زرادشت وبالتالي تتحدد درجة احتمال ان زرادشت كان موجودا .

ونلاحظ على هذا البيان ما يلي :

اولا : ان احتمال وجود زرادشت احتمال واقعي ولا يمكن ان تتحدد درجته على اساس التكرار ومبدأ الاستقراء فقط ، لأن التكرار ومبدأ الاستقراء يؤديان الى تحديد نسبة معينة للصدق في مجموع اعضاء تلك الفئة من البيانات ، وهذا هو ما اطلقنا عليه سابقا اسم الاحتمال الافتراضي ، ولا يكفي هذا وحده لاستنتاج درجة احتمال صدق البيئة الدالة على وجود زرادشت ما لم نضف الى التكرار ومبدأ الاستقراء البديهية التي أشرنا اليها سابقا والتي تقرر أن درجة الاحتمال الواقعي للحادثة في عضو معين من فئة يجب ان تطابق نسبة تكرار الحادثة في اعضاء تلك الفئة . إن هذه البديهية لا يفرضها التكرار ولا مبدأ الاستقراء وبدونها لا نقدر على تحديد درجة الاحتمال الواقعي ، فالقول بان التكرار ومبدأ الاستقراء يكفيان لتحديد درجة احتمال وجود زرادشت غير صحيح .

وثانيا : ان هذه المحاولة لتفسير احتمالات من نوع احتمال وجود زرادشت على اساس التكرار لا يمكن أن تنجح في احتمالات من هذا النوع إذا لم تنشأ عن بيئة معينة ، بل عن كون المحتمل عضوا في فئة متكاملة . وأقصد بالفئة المتكاملة مجموعة على الحالات المتنافية التي لا بد منطقيا ان تكون واحدة منها صحيحة ، ففي مجموعة متكاملة من هذا القبيل ليس من الضروري ان ينشأ

احتمال اي عضو في هذه المجموعة من بيئة ، وكل نقيضين اي (الوجود والعدم) او (النفي والاثبات) يتشكل منهما مجموعة متكاملة لأنها متناقضان ، ومن الضروري منطقياً ان يكون احدهما ثابتاً . وإذا اطلقنا على المجموعة المتألفة من النقيضين اسم المجموعة المتكاملة الثنائية أمكننا القول بان كل مجموعة متكاملة ثنائية ينشأ فيها احتمال لكل عضو فيها نتيجة لنفس الضرورة المنطقية التي جعلت منها مجموعة متكاملة ثنائية دون ان نفترض أي بيئة على هذا العضو او ذاك .

وثالثاً : ان مبدأ الاستقراء نفسه يرتكز على الاحتمال ، وليس الاحتمال الذي يرتكز عليه الاستقراء تكراراً بل هو من نوع آخر رغم ان كل استقراء يشتمل على تكرار ، فنحن حينما نستقرئ عدداً من اعضاء الفئة التي تنتمي اليها البيئة الدالة على وجود زرادشت ونلاحظ انها صادقة بنسبة معينة نجد في هذا الاستقراء تكراراً ، ولكن مبدأ الاستقراء الذي يبرر تعميم النتيجة على سائر اعضاء الفئة لا يستند إلى الاحتمال بوصفه مجرد تعبير عن هذا التكرار بل يستند إلى الاحتمال بمعنى آخر أكتفي الآن بالإشارة اليه تاركاً توضيحه إلى ما يأتي ، واذا كان مبدأ الاستقراء يرتكز على احتمال غير تكراري فلا بد من تعريف للاحتمال على هذا الاساس .

ح - تعريف جديد للاحتمال

ونحن نرجح استبدال التعريفين السابقين للاحتمال بتعريف ثالث . ونعيداً لتوضيح هذا التعريف لا بد أن نستذكر مفهوماً تقدم في القسم الاول من بحوث هذا الكتاب ، وهو العلم الاجبالي ، ونريد به العلم بشيء غير محدد تحديداً كاملاً .

فان العلم - أي علم - له معلوم ، والمعلوم قد يكون مشخصاً محدداً ، كما اذا علمت بأن الشمس طالعة ، او ان فلاناً من اصدقائك يطرق عليك الباب . ويعتبر العلم في هذه الحالة علماً تفصيلياً ومرتبطاً بشيء واحد ارتباط العلم بالمعلوم ، وليس في كيان العلم التفصيلي أي مجال للشك والاحتمال ، لان ذلك الشيء المحدد والمعلوم الذي يرتبط به العلم بوصفه معلوماً لا يقبل الاحتمال ، وغيره من اشياء لا ارتباط للعلم التفصيلي بها .

وقد يكون المعلوم غير محدد ولا مشخص ، كما اذا علمت بأن أحد اصدقائك الثلاثة بدون تعيين سوف يزورك ، ويعتبر العلم في هذه الحالة علماً إجمالياً ، وهو يرتبط - ارتباط العلم بالمعلوم - بشيء غامض غير محدد ، لا هو زيارة هذا الصديق بالذات ولا هذا ولا ذاك بل أحدهم ، ويرتبط بكل واحدة من الزيارات الثلاث ، ولكن ليس ارتباط علم بمعلوم لأن أي واحدة منها ليست معلومة ، بل ارتباط علم بما يحتمل ان يكون هو الممثل الحقيقي للمعلوم ، فان المعلوم لما كان شيئاً غامضاً وغير محدد فمن المحتمل ان يتمثل في أي واحدة من تلك الزيارات ، ونطلق على كل واحدة من الزيارات اسم طرف العلم الاجمالي ، وعلى هذا الاساس نمرف ان علاقة العلم الاجمالي بكل طرف هي علاقة تستبطن بطبيعتها الاحتمال ، بينما علاقة العلم - أي علم - بالمعلوم تستبطن بطبيعتها نفي الاحتمال ، وعدد اطراف العلم الاجمالي يختلف باختلاف دائرة التردد في المعلوم ، فقد يكون ثلاثة وقد يكون اكثر ، غير ان الحد الأدنى له هو اثنان لأن حالة وجود طرف واحد فقط تعني انه هو المعلوم فيصبح العلم تفصيلياً لا إجمالياً .

والعلم الاجمالي على قسمين :

احدهما : العلم الاجمالي الذي تكون اطرافه متنافية أي لا يحتمل ان يجتمع اثنان منها في وقت واحد كما اذا كنت تعلم أن واحداً فقط من اصدقائك الثلاثة سوف يزورك ، فليس من المحتمل على أساس علمك هذا ان يزورك اثنان منهم .

والقسم الآخر العلم الاجبالي الذي تكون أطرافه غير متشافية أي ان من المحتمل اجتماع اثنين منها ، كما اذا كنت تعلم ان واحداً على الأقل من اصدقائك الثلاثة سوف يزورك ، فان هذا العلم لا يفرض التنافي بين اطرافه فيكون من المحتمل ان يزورك اثنان منهم او الثلاثة جميعاً . وكل حالة من حالات القسم الثاني يمكن ان نحصل فيها على علم اجمالي من القسم الاول ، ففي المثال الذي ذكرناه للقسم الثاني افترضنا العلم بان واحداً على الأقل من الاصدقاء سوف يأتي وهذا العلم لا يفرض التنافي بين اطرافه ، ولكن بإمكاننا ان نحصل منه على علم اجمالي يفرض التنافي بين اطرافه أي من القسم الاول ، وذلك بان نعبر عن علمنا الاجبالي هذا بالصيغة التالية مشيرين الى الاصدقاء الثلاثة برموز (أ) (ب) (ج) :

نحن نعلم اجمالاً بوقوع احدى الحالات التالية :

- ١ - يزورنا (أ) فقط
- ٢ - يزورنا (ب) فقط
- ٣ - يزورنا (ج) فقط
- ٤ - يزورنا (أ) و (ب) فقط
- ٥ - يزورنا (أ) و (ج) فقط
- ٦ - يزورنا (ب) و (ج) فقط
- ٧ - يزورنا (أ) و (ب) و (ج) معاً

وهذا علم يفرض التنافي بين أطرافه السبعة فهو من القسم الأول ، وهذا يعني اننا في كل علم اجمالي سوف نواجه علماً من القسم الأول .

ونحن هنا نريد بالعلم الاجبالي - متى أطلقناه - العلم الاجبالي من القسم

الأول الذي يفرض التنافي بين أطرافه ، وإذا أردنا أن نعبر أحياناً عن العلم الإجمالي الذي لا يفرض التنافي بين أطرافه فلن نستخدم للتعبير عنه كلمة العلم الإجمالي . ويفهم مما تقدم أننا نواجه في حالة كل علم إجمالي :

اولاً : العلم بشيء غير محدد (كلي) :

ثانياً : مجموعة الأطراف التي يعتبر كل عضو فيها ممثلاً احتمالياً للمعلوم أي يحتمل أنه هو ذلك الشيء غير المحدد

ثالثاً : مجموعة الاحتمالات التي يطابق عددها عدد مجموعة الأطراف لأن كل طرف من أطراف العلم الإجمالي يحتمل أن يكون هو الممثل للمعلوم ، فكل عضو من مجموعة الأطراف يوازيه عضو في مجموعة الاحتمالات .

رابعاً : التنافي بين أعضاء مجموعة الأطراف . وقيمة مجموعة الاحتمالات التي تتمثل في كل علم إجمالي تساوي قيمة العلم وليست أصغر من قيمة العلم - وإلاّ لكان يعني ان من المحتمل ان تكذب كل تلك الاحتمالات ، وهذا الاحتمال غير موجود لانه يناقض العلم- وليست أكبر من قيمة العلم - لانها ناتجة منه - . وإذا فرضنا ان قيمة العلم تساوي واحداً صحيحاً فقيمة مجموع الاحتمالات تساوي إذن واحداً صحيحاً ، ويترتب على ذلك أن قيمة كل عضو في مجموعة الاحتمالات تساوي كسراً معيناً هو ناتج قسمة رقم اليقين على عدد اعضاء مجموعة الاطراف . ولما كانت قيمة العلم ثابتة في كل علم فلا بد ان تكون قيمة مجموع الاحتمالات ثابتة في كل علم أيضاً لان القيمتين متطابقتان . ونعرف من ذلك ان قلة عدد أعضاء مجموعة الاطراف او زيادتها لا تؤثر على قيمة مجموعة الاحتمالات لان هذه القيمة ثابتة بثبات قيمة العلم ، وانما تؤدي كثرة عدد الاعضاء في مجموعة الاطراف إلى ضآلة ناتج قسمة قيمة مجموعة الاحتمالات أي قيمة العلم على عدد أعضاء مجموعة الأطراف ، وبالتالي إلى

مسألة كل احتمال لأن البسط اذا كان ثابتاً فإن ناتج القسمة يتضاءل تبعاً لزيادة المقام .

إمكان وضع التعريف في صيغتين

في ضوء هذه التوضيحات التمهيدية يمكن أن نوضح تعريفنا للاحتمال كما يلي :

إن الاحتمال الذي يمكن تحديد قيمته هو دائماً عضو في مجموعة الاحتمالات التي تتمثل في علم من العلوم الاجمالية ، وقيمه تساوي دائماً ناتج قسمة رقم اليقين على عدد أعضاء مجموعة الأطراف التي تتمثل في ذلك العلم الاجمالي ، فإذا رمزنا إلى كل عضو في مجموعة الاحتمالات بـ (س) وإلى رقم اليقين بـ (ل) وإلى عدد أعضاء مجموعة الأطراف بـ (ح) فإن قيمة (س) هي ناتج قسمة (ل) على (ح) أي $\frac{ل}{ح}$.

فالاحتمال في هذا التعريف ليس علاقة ونسبة موضوعية بين حادثتين ، وليس مجرد تكرار وجود إحدى الفئتين في أعضاء الفئة الأخرى ، بل هو تصديق بدرجة معينة ناقصة من درجات الاحتمال .

وهذا التصديق يعتبر احتمالاً رياضياً ، بمعنى أنه مستنبط استنباطاً رياضياً ومنطقياً من البديهيات المفترضة لنظرية الاحتمال كما سنرى فيما بعد ان شاء الله تعالى .

والواقع ان المسألة بقدر ما يخص الكسر $\frac{ل}{ح}$ وتفسيره مسألة اختيار ، فإن

هذا الكسر يمكن ان نجمله رمزاً للاحتمال نفسه بدرجةه الخاصة من درجات التصديق المتفاوتة كما افترضنا آنفاً ، وذلك بأن نفسر اللام برقم العلم والحاء

بعدد أعضاء مجموعة الاطراف فان الكسر عندئذ يمثل الاحتمال بدرجته الخاصة ، لأنه حاصل قسمة رقم العلم على عدد الأطراف ، فهو يعبر عن جزء من العلم ، والاحتمال بمعنى من المعاني جزء من العلم ، وليس الكسر بهذا المعنى رمزاً لنسبة وجود بسطه في مقامه لأن البسط هو رقم اليقين والمقام هو عدد أعضاء مجموعة الاطراف ، ولا معنى لنسبة وجود اليقين في أعضاء مجموعة الاطراف ، لأن اليقين ليس منتزِعاً الى هذه المجموعة ليكون موجوداً في هذه المجموعة بنسبة النصف أو الربع مثلاً .

كما يمكن ان نجعل الكسر $\frac{ل}{ح}$ رمزاً لنسبة وجود بسطه في مقامه ، بأن نتصور ان مجموعة الاطراف تشتمل على مراكز يحتل كل عضو من أعضائها مركزاً من تلك المراكز ، ونجعل (ح) دالاً على مجموعة أطراف العلم الاجمالي ، و (ل) على عدد ما يحتله الشيء الذي نتحدث عن تحديد درجة احتماله من مراكز في مجموعة الاطراف ، ف $\frac{ل}{ح}$ يكون رمزاً لنسبة البسط في المقام ، وفي نفس الوقت تكون هذه النسبة محددة لدرجة الاحتمال . ففي مثال العلم الاجمالي بزيارة واحد فقط من الاصدقاء الثلاثة اذا أردنا ان نحدد درجة احتمال ان يزورنا (أ) من الاصدقاء نلاحظ ان عدد المراكز التي يحتلها (أ) في مجموعة الاطراف هو واحد فقط وعدد المراكز في مجموعة الاطراف كلها ثلاثة ، إذن $ف \frac{ل}{ح} = \frac{1}{3}$ وهو نفسه درجة احتمال ان يزورنا الصديق (أ) .

وهكذا يتضح ان الكسر $\frac{ل}{ح}$ يمكن ان نريد به قسمة العلم على أعضاء مجموعة الاطراف فيكون الكسر عندئذ رمزاً لنفس الاحتمال بوصفه - بمعنى من

المعاني - جزءاً من العلم ولا يكون رمزاً لنسبة بسيطة في مقامه ، ويمكن أن نريد بالكسر المذكور قسمة عدد المراكز التي يحتلها الشيء داخل مجموعة أطراف العلم الاجمالي على عدد اعضاء المجموعة كلها ، فيكون رمزاً لنسبة بسيطة في مقامه ويحدد في نفس الوقت درجة احتمال ذلك الشيء بالنسبة إلى العلم الاجمالي الذي تتمثل فيه تلك المجموعة .

وإذا كانت المسألة بالنسبة إلى تفسير الكسر مسألة اختيار فالأمر نفسه يمكن ان نقوله عن الاحتمال الرياضي ، فكما يمكن وضع تفسيرين للكسر كذلك يمكن وضع تفسيرين للاحتمال الرياضي :

١ - ما قلناه من ان الاحتمال الرياضي هو الاحتمال الذي يكون عضواً في مجموعة الاحتمالات التي تتمثل في علم اجمالي ، ويتحدد وفقاً لنتائج قسمة رقم العلم على أعضاء مجموعة أطراف العلم الاجمالي .

٢ - ان الاحتمال الرياضي لشيء هو نسبة ما يحتله من مراكز في داخل مجموعة أطراف العلم الاجمالي الى عدد أعضاء هذه المجموعة .

ونرمز الى كل من المعنيين للاحتمال بـ $\frac{ل}{ح}$ ولكن نعطي للكسر في كل من الحالتين المعنى المطابق لمعنى الاحتمال الذي يرمز اليه في تلك الحالة . وسوف نتكلم عن هذا التعريف بكلتا صيغتيه في خمس نقاط :

الأولى : وفاء التعريف بالبدهييات المفترضة لنظرية الاحتمال .

الثانية : تذليل الصعوبات التي يمكن أن يواجهها التعريف .

الثالثة : انسجام هذا التعريف مع الجانب الحسابي من نظرية الاحتمال أي مع قواعد حساب الاحتمال والعمليات الحسابية التي استعرضناها فيما سبق .

الرابعة : استيعاب هذا التعريف لتلك الاحتمالات التي لم يستطع تعريف الاحتمال على أساس التكرار ان يستوعبها .

المخاصمة : قائمة البديهيات الاضافية لهذا التعريف .

وفاء التعريف بالبديهيات

نريد ان نعرف في هذه النقطة أن هذا التعريف هل يفى بالبديهيات ، بمعنى أن الاحتمال على اساس هذا التعريف هل تصدق عليه تلك البديهيات أو لا .

ولنأخذ أولاً $\frac{ل}{ح}$ بالمعنى الثاني أو بالصيغة الثانية للتعريف ونطبق عليه البديهيات ، ثم نأخذها بالمعنى الأول وندرس مدى انطباق تلك البديهيات عليه .

إذا اخذنا $\frac{ل}{ح}$ بمعنى نسبة المراكز التي يحتلها الشيء في مجموعة أطراف العلم فسوف نرى ان البديهيات كلها صادقة .

فالبديهية الأولى تقول : هناك قيمة واحدة لـ $\frac{ل}{ح}$ وهذا صادق ، لأن نسبة المراكز التي يحتلها الشيء الى كل المراكز التي تشتمل عليها مجموعة أطراف العلم الاجمالي لا بد لها من قيمة واحدة .

وبالبديهية الثانية تقول : إن القيم الممكنة لـ $\frac{ل}{ح}$ هي الاعداد الحقيقية من صفر إلى واحد ، وهذا يصدق أيضاً لأن الشيء قد لا يحتل أي مركز في مجموعة أطراف العلم وحينئذ تكون قيمة $\frac{ل}{ح}$ صفراً ، وقد يحتل كل المراكز في تلك المجموعة وحينئذ تكون قيمة $\frac{ل}{ح}$ = واحداً ، وقد يحتل بعضها فتكون

قيمة $\frac{ل}{ح}$ كسراً يتراوح بين الصفر والواحد .

والبدئية الثالثة تقول : اذا كانت (ح) تستلزم (ل) كان $\frac{ل}{ح} = ١$ والبدئية

الرابعة تقول : إذا كانت (ح) تستلزم (لا ل) كانت $\frac{ل}{ح} = ٠$ صفرأ . وكلنا

هاتين البدئتين صادقتان لأن اعضاء مجموعة أطراف العلم اذا كانت كلها تستبطن ذلك الشيء الذي نريد تحديد احتماله فسوف تكون مراكزه في المجموعة بعدد

اعضاء المجموعة ، وهذا يعني ان $\frac{ل}{ح} = ١$ ، واذا كانت كلها تستبطن عدمه

فمراكزه في المجموعة سوف تكون صفرأ أي $\frac{ل}{ح} = ٠$.

والبدئية الخامسة هي بدئية الاتصال التي تقول : ان احتمال كل من (ل) و (ك) في وقت واحد بالنسبة الى (ح) هو احتمال (ل) بالنسبة إلى (ح) مضروباً باحتمال (ك) بالنسبة إلى (ل) و (ح) ، ان هذه البدئية تحدد قيمة الاحتمال الناتج من ضرب احتمالين أحدهما بالآخر ، وهذا التحديد يتفق تماماً مع التعريف الذي ندرسه للاحتمال بل انه مستنتج منه وليس من المصادر المفترضة للاحتمال ، ويتضح ذلك في المثال التالي : إذا افترضنا طالباً في المنطق والرياضيات فهناك احتمال ان يكون متفوقاً في المنطق ، وهناك احتمال أن يكون متفوقاً في الرياضيات ، ويوجد احتمال ناتج من الضرب بين الاحتمالين السابقين وهو احتمال ان يكون متفوقاً فيها معاً . إننا في هذا المثال نواجه ثلاثة احتمالات وكل منها عضو في مجموعة الاحتمالات التي تتمثل في علم اجمالي ، فنحن على أساس الاستقراء مثلاً نعلم بان هناك سببين يؤدي كل منهما الى التفوق في المنطق نرسم اليهما بـ (أ) و (ب) ، وسببين يحول كل منهما دون ذلك نرسم اليهما

بـ (ج) و (د) ^{١١} . ونعلم ايضا نفس الشيء بالنسبة الى التفوق في الرياضيات ،
فهناك سببان للتفوق وسببان لعدم التفوق ، ونرمز الى تلك الاسباب بنفس
الرموز السابقة مع وضع فتحة عليها ، ونفرض ان سببي التفوق متنافيان
وكذلك سببا عدم التفوق ، فيوجد لدينا على اساس هذا الافتراض علامات
اجماليان :

١ - العلم الاجمالي باحدى الحالات الآتية :

١ - وجود (أ)

٢ - وجود (ب)

٣ - وجود (ج)

٤ - وجود (د)

٢ - العلم الاجمالي باحدى الحالات الآتية :

١ - وجود (أ)

٢ - وجود (ب)

٣ - وجود (ج)

٤ - وجود (د)

وتفوق الطالب في المنطق له مركزان في مجموعة الاطراف الاولى وهما (أ)
و (ب) ، وتفوقه في الرياضيات له مركزان في مجموعة الاطراف الثانية وهما
(أ) و (ب) ، فتكون درجة كل من احتمال التفوق في المنطق واحتمال
التفوق في الرياضيات $\frac{2}{4} = \frac{1}{2}$. واما احتمال تفوقه في المنطق والرياضيات فهو

(١) اذا لاحظنا خلال الاستقراء أن حالات التفوق في المنطق هي $\frac{1}{4}$ من مجموع

الحالات فسوف نستنتج من ذلك ان اسباب التفوق واسباب عدم التفوق متساوية .

عضو في مجموعة الاحتمالات التي تتمثل في علم اجمالي ثالث متكون من الملعين السابقين وهو العلم الاجمالي باحدى الحالات الآتية :

- | | |
|------------------------|-------------------------|
| ١ - وجود (أ) و (أ) | ٩ - وجود (ج) و (أ) |
| ٢ - وجود (أ) و (ب) | ١٠ - وجود (ج) و (ب) |
| ٣ - وجود (أ) و (ج) | ١١ - وجود (ج) و (ج) |
| ٤ - وجود (أ) و (د) | ١٢ - وجود (ج) و (د) |
| ٥ - وجود (ب) و (أ) | ١٣ - وجود (د) و (أ) |
| ٦ - وجود (ب) و (ب) | ١٤ - وجود (د) و (ب) |
| ٧ - وجود (ب) و (ج) | ١٥ - وجود (د) و (ج) |
| ٨ - وجود (ب) و (د) | ١٦ - وجود (د) و (د) |

وإذا لاحظنا المراكز التي يحتملها التفوق في المنطق والتفوق في الرياضيات معاً في هذه المجموعة من أطراف العلم الاجمالي نجد انها $\frac{1}{16}$ أي $\frac{1}{4}$ ، فيكون احتمال تفوق الطالب في المنطق والرياضيات معاً هو $\frac{1}{4}$. لكن إذا افترضنا ان (أ، ب) لا يجتمع أي واحد منهما مع (ج) فهذا يعني ان مجموعة الأطراف سوف لن تشمل على الحالة الثالثة والسابعة فيكون عددها ١٤ وتكون نسبة المراكز التي يحتملها التفوق في المنطق والتفوق في الرياضيات معاً $\frac{1}{4}$ بدلاً عن $\frac{1}{16}$ ، وهذا تماماً هو معنى ان احتمال (ك) و (ل) في وقت واحد هو احتمال (ل) بالنسبة إلى (ح) مضروباً باحتمال (ك) بالنسبة إلى (ل) و (ح) .

والبديهية السادسة هي بديهية الانفصال القائلة : ان احتمال (ل) أو (ك) بالنسبة إلى (ح) هو احتمال (ل) بالنسبة إلى (ح) مضافاً إليه احتمال (ك) بالنسبة إلى (ح) مطروحاً منه احتمال (ل) و (ك) معاً . ان هذه البديهية تحدد قيمة الاحتمال الناتج من الجمع بين احتمالين وهذا التحديد يتفق تماماً مع التعريف الذي ندرسه للاحتمال بل انه مستنتج منه ايضاً ،

ويتضح ذلك بالرجوع إلى نفس المثال السابق ، فقد لاحظنا ان قيمة كل من الاحتمالين (احتمال التفوق في الرياضيات واحتمال التفوق في المنطق) هي $\frac{1}{2}$.
 وأما التفوق في احدى المادتين على الأقل فيحتل ١٢ مركزاً في مجموعة الاطراف التي تتمثل في العلم الاجمالي الثالث ، وبذلك تكون درجة احتمال التفوق في احدى المادتين $\frac{12}{16} = \frac{3}{4}$ وهذا تماماً يطابق ما تقررته بديهية الانفصال .

وهكذا يتضح ان الصيغة الثانية من التعريف تفي بكل البديهيات المتقدمة لنظرية الاحتمال وان كانت لا تحتاج إلى افتراض بعضها كمصادر قبلية .

وأما الصيغة الأولى من التعريف التي يعبر بموجبها $\frac{L}{C}$ عن قسمة رقم العلم على عدد أعضاء مجموعة أطراف العلم الاجمالي فهي تتخذ من $\frac{L}{C}$ رمزاً للتعبير عن الاحتمال بمعنى درجات التصديق المتفاوتة لا بمعنى نسبة البسط في المقام ، وعلى هذا الأساس لا تصدق عليها جملة من البديهيات المتقدمة لنظرية الاحتمال كالبدئية الثانية لأن القيم الممكنة لـ $\frac{L}{C}$ بهذا المعنى لا تبدأ من الصفر وتنتهي بواحد بل ان الصفر والواحد لا بد من أخذهما كحدين لقيم $\frac{L}{C}$ ، بمعنى ان قيم

هذا الكسر تقع بين صفر وواحد، لأن $\frac{L}{C}$ بالمعنى الذي ندرسه الآن للاحتمال ليس رمزاً لنسبة البسط في المقام لتراوح هذه النسبة من الصفر الى الواحد ، وانما هي رمز لاحتمال محدد أي لتصديق ناقص محدد بمحصل قسمة رقم العلم على عدد أعضاء مجموعة الاطراف ، والتصديق الناقص المحدد لا يمكن ان يكون

صفرأ ولا واحداً صحيحاً ، إذ في الحالة الأولى لا يوجد أي تصديق فليس هناك $\frac{ل}{ح}$ ، وفي الحالة الثانية يكون التصديق علماً .

وكذلك أيضاً البديهية الثالثة القائلة إذا كانت (ح) تستلزم (ل) كانت $\frac{ل}{ح} = ١$ ، فإن (ح) هنا تعني أعضاء مجموعة اطراف العلم الاجبالي ، و (ل) تعني الرقم المفترض للعلم ، ولا معنى حينئذ لافتراض ان (ح) تستلزم (ل) .
والشيء نفسه نقوله عن البديهية الرابعة .

ولكن يجب أن نوضح بهذا الصدد ان مسألة تقرير بديهيات الاحتمال هي مسألة اختبار لأننا نريد بالبديهيات المصادر التي تتطلب نظرية الاحتمال افتراضها القبلي ، وهذا يختلف باختلاف التفسير الذي نختاره للاحتمال فقد يكون الاحتمال بتفسير يفترض مصادرة وبتفسير آخر لا يحتاج إلى تلك المصادرة ، فلا يعني عدم صدق تلك البديهيات على تعريف للاحتمال نقصاً منطقياً في التعريف .

المقارنة بين الصيغتين

وإذا قارنا بين صيغتي التعريف من ناحية البديهيات التي تحتاج كل من الصيغتين اليها نلاحظ ان الصيغة الاولى للتعريف التي رأينا ان بعض البديهيات المتقدمة لا تصدق عليها بحاجة الى بديهية اخرى نقول : بأن العلم الاجبالي ينقسم بالتساوي على أعضاء مجموعة الأطراف التي تتمثل فيه ، لأن الصيغة الأولى للتعريف ترمز بـ $\frac{ل}{ح}$ الى الاحتمال بوصفه تصديقاً ناقصاً يحدد بتقسيم رقم العلم الاجبالي على عدد

أعضاء مجموعة الأطراف في ذلك العلم ، وهذا يفترض أن يكون اليقين منقسماً بالتساوي على الأطراف ، ونطلق على هذه القضية اسم البديهية الإضافية الأولى التي يحتاجها تفسير الاحتمال على أساس العلم علاوة على البديهيات الأولية لحساب الاحتمال . وأما الصيغة الثانية للتعريف التي رأينا أنها تفي بكل البديهيات المتقدمة فلا تحتاج إلى إضافة تلك البديهية ، لأنها لا تعرف الاحتمال الرياضي بما هو تصديق ناقص بل بما هو نسبة المراكز التي يحتلها الشيء في مجموعة الأطراف إلى عدد أعضاء هذه المجموعة فيكون $\frac{ل}{ح}$ محدداً للاحتمال الرياضي بدون حاجة إلى افتراض تلك البديهية ، فإذا أردنا بعد ذلك أن نحدد درجة التصديق على أساس تلك النسبة احتجنا إلى تلك البديهية .

تذليل الصعوبات التي يمكن أن يواجهها هذا التعريف

هناك صعوبة أساسية يواجهها التعريف بكلتا صيغتيه ، فإن التعريف بكلتا الصيغتين يشتمل على مفهوم وهو : (أعضاء مجموعة أطراف العلم الاجمالي) ، فالصيغة الأولى تقسم رقم اليقين على أعضاء هذه المجموعة ، والصيغة الثانية تقسم عدد المراكز التي يحتلها الشيء في هذه المجموعة على عدد أعضائها ، فعدد أعضاء مجموعة أطراف العلم الاجمالي يدخل في التعريف على أي حال .

والصعوبة تكمن في طريقة تحديد واختيار أعضاء هذه المجموعة ، ونوضح ذلك في المثال التالي :

نفرض أننا علمنا إجمالاً بأن واحداً فقط من ثلاثة سوف يأتي (محمد بن حامد أو علي بن حامد أو ماجد) فكيف نحدد أعضاء مجموعة أطراف العلم ؟

إننا في هذه الحالة افترضنا أن مجموعة الأطراف تشتمل على ثلاثة أعضاء وهم محمد وعلي وماجد ، ولكن بالامكان أن نحدد الأعضاء بأشكال أخرى فيختلف عددها ، مثلاً قد نقول أن مجموعة الأطراف تشتمل على عضوين هما علي ومن يبدأ اسمه بميم ، وقد نقول أن مجموعة الأطراف تشتمل على عضوين هما ماجد وولد حامد ، وكل هذه المبادئ صادقة ، غير أننا لا يمكننا ان نتخذها جميعاً أساساً لتحديد درجة الاحتمال ، لأننا على أساس التعبير الأول سوف نجد أن احتمال أن علياً يأتي هو $\frac{1}{3}$ لأن الأعضاء ثلاثة ، وعلى أساس التعبير الثاني سوف نجد ان احتمال ذلك هو $\frac{1}{3}$ لأن علياً في هذا التعبير يبدو أنه أحد عضوين في مجموعة الأطراف ، بينما يكون احتمال أن ماجداً يأتي هو $\frac{1}{3}$ على أساس التعبير الثالث .

ولنفترض أننا أخذنا اعتباراً بالتعبير الأول فان ذلك لا يضع حداً للصعوبات التي يواجهها التعريف ، لأننا إذا كنا على علم مثلاً بأن محمداً يملك أربع بدلات نرمز إليها بـ (أ) و (ب) و (ج) و (د) فسوف يكون بإمكاننا أن نقول أن مجموعة أطراف العلم الإجمالي تحتوي على ستة أعضاء كما يلي :

١ - محمد وهو يلبس بدلة (أ)

٢ - محمد وهو يلبس بدلة (ب)

٣ - محمد وهو يلبس بدلة (ج)

٤ - محمد وهو يلبس بدلة (د)

٥ - علي

٦ - ماجد

وهذا يعني أن درجة احتمال أن محمداً يأتي $\frac{4}{6}$.

وقد نقول أن نفس الشيء يقال عن علي وماجد ، فإذا كان لكل منهم أربع

بدلات فسوف يكون عدد أعضاء مجموعة الأطراف ١٢ وتكون درجة احتمال أن محمداً يأتي $\frac{1}{12} = \frac{1}{3}$.

ولكن بإمكاننا أن نفترض أن علياً وماجداً لا يتوفر لدهما إلا بدلة واحدة ، وليس من المحتمل أن يأتي علي أو ماجد إلا في تلك البدلة الوحيدة ، وهذا يعني أن أعضاء مجموعة الأطراف (٦) لا (١٢) ، ويقودنا ذلك إلى نتيجة باطلة بالبداهة ، وهي أن كثرة ما يملك محمد من بدلات أدت إلى زيادة درجة احتمال أنه يأتي .

ان هذه الصعوبات تتطلب وضع مقياس لتحديد الأعضاء في مجموعة أطراف العلم الإجمالي .

وسوف نقوم فيما يلي بطريقتين في تدليل هذه الصعوبات .

الطريقة الاولى

والطريقة الاولى لتحديد الأعضاء في مجموعة أطراف العلم الإجمالي تتكون من فقرتين كما يلي :

أولاً : إذا كان أحد الأطراف صالحاً للتقسيم وكان بالإمكان إجراء تقسيم مناظر في سائر الأطراف الاخرى فلا بد من إجرائه في الأطراف الاخرى أو إهمال ذلك التقسيم في الجميع ، ولا يمكن الاقتصار في هذه الحالة على تقسيم أحد الأطراف فقط .

ثانياً : إذا كان أحد الأطراف صالحاً للتقسيم ولم يكن بالإمكان إجراء تقسيم مناظر في سائر الأطراف فيجب إجراؤه في الطرف الذي يمكن فيه التقسيم ولا يجوز إهماله .

وعلى هذا الأساس فالأعضاء الذين ينتمون إلى مجموعة أطراف العلم الإجمالي ويشكلون المقام في الكسر $\frac{ل}{ح}$ هم الأطراف الذين لم يجر على بعضهم تقسيم دون إجراء تقسيم مناظر على سائر الأطراف إذا أمكن إجراؤه على سائر الأطراف ، ولم يمتنع عن إجراء تقسيم ممكن على طرف ل مجرد أنه ليس لدينا تقسيم مناظر له للطرف الآخر .

وتتضح الفكرة في ذلك عن طريق توضيح كيفية التغلب على الصعوبات السابقة في ضوءها .

لنأخذ أولاً الصعوبة التي نشأت من تقسيم فرضية مجيء محمد إلى أربع صور بالقياس إلى نوع البدلة التي يلبسها ، بينما ظلت فرضية مجيء علي وفرضية مجيء ماجد تمثلان صورتين فقط ، لأن كلا منهما لا يملك إلا صورة واحدة لاختيار ملابسه .

ان هذه الصعوبة نشأت من عدم إجراء تقسيم مناظر على ماجد وعلي ، ومن الاعتقاد بأن ماجداً أو علياً ما دام لا يملكان إلا طريقة واحدة لاختيار ملابسهما فلا يمكن إجراء التقسيم عليهما مع أنه ممكن بأن تقسم فرضيات مجيء محمد وعلي وماجد كما يلي :

١ - أن يأتي محمد وهو يلبس بدلة (أ)

٢ - أن يأتي محمد وهو يلبس بدلة (ب)

٣ - أن يأتي محمد وهو يلبس بدلة (ج)

٤ - أن يأتي محمد وهو يلبس بدلة (د)

٥ - أن يأتي علي وتصدق في نفس الوقت القضية الشرطية القائلة: لو أتى محمد لكان يلبس بدلة (أ) .

٦ - أن يأتي علي وتصدق في نفس الوقت القضية الشرطية القائلة : لو أتى محمد لكان يلبس بدلة (ب) .

٧ - أن يأتي علي وتصدق في نفس الوقت القضية الشرطية القائلة : لو أتى محمد لكان يلبس بدلة (ج) .

٨ - أن يأتي علي وتصدق القضية الشرطية القائلة : لو أتى محمد لكان يلبس البدلة (د) .

٩ - أن يأتي ماجد وتصدق القضية الشرطية القائلة : لو أتى محمد لكان يلبس البدلة (أ) .

١٠ - أن يأتي ماجد وتصدق القضية الشرطية القائلة : لو أتى محمد لكان يلبس البدلة (ب) .

١١ - أن يأتي ماجد وتصدق القضية الشرطية القائلة : لو أتى محمد لكان يلبس البدلة (ج) .

١٢ - أن يأتي ماجد وتصدق القضية الشرطية القائلة : لو أتى محمد لكان يلبس البدلة (د) .

وهذا نجد أن الصور (١٢) وأن تقسيم الطرفين - علي وماجد - لا يتوقف على أن تكون لهما نفس الظروف المفترضة لمحمد ، أي أن يكونا حائزين على أربع بدلات ، بل إن الظروف التي تسمح بتقسيم أي طرف من أطراف العلم الإجمالي تكون وحدها كافية لتقسيم سائر الأطراف على أساس نفس تلك الظروف كما رأينا في هذا المثال ، لأن ظروف محمد مكنت من تقسيم فرضية مجبته إلى أربع صور ، وهي نفسها مكنت من تقسيم فرضية مجبي علي أو ماجد إلى أربع صور أيضاً على أساس انتزاع قضايا شرطية أربع لا يمكن أن يصدق اثنتان منها معاً وبالإمكان أن يجمع صدق أي واحد منها مع فرضية

مجبيء علي أو ماجد ، لأن صدق القضية الشرطية القائلة : لو أتى محمد لكان يلبس البدلة كذا لا يعني أن محمداً قد أتى بالفعل ، فقد علمنا المنطق السوري أن صدق القضية الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ، وهذا يعني أن فرضية مجبيء علي أو ماجد تنقسم إلى أربع صور تتميز كل صورة عن سائر الصور بافتراض صدق واحدة من تلك القضايا الشرطية الأربع التي لا يمكن أن يصدق منها اثنتان معاً في وقت واحد .

وبذلك سوف يظل احتمال مجبيء أي واحد من الثلاثة $\frac{1}{3}$ أو $\frac{4}{12}$. وهكذا يتضح أن هذه الصعوبة نشأت من الإخلال بالفقرة الأولى .

ولنأخذ الآن الصعوبة التي نشأت من اعتبار محمد وعليّ حالتين من عضو واحد وهو ابن حامد ، الأمر الذي جعل مجموعة الأطراف تشمل على عضوين فقط هما ابن حامد وماجد .

إن هذه الصعوبة نشأت من إهمال تقسيم كان بالإمكان إجراؤه على أحد العضوين دون الآخر ، فإن ابن حامد يمكن تقسيمه إلى محمد وعليّ ، ولا يمكن إجراء تقسيم مناظر له على ماجد ، وفي هذه الحالة لا بد من إجراء التقسيم على ابن حامد ، وبذلك تكون الأعضاء ثلاثة وتزول الصعوبة التي كانت قد نتجت عن الإخلال بالفقرة الثانية .

وهذه الطريقة في تحديد أعضاء مجموعة الأطراف كنت قد اقترحتها باقتناع في البداية ، ولكن تسلسل البحث في نظرية الاحتمال جعلتني أكتشف بعض الحقائق التي اضطررتني إلى التنازل عن تلك الطريقة ، وسوف أوّجل مبررات هذا التنازل إلى أن نصّل في تسلسل البحث إلى تلك الحقائق .

الطريقة الثانية

والطريقة الثانية تقوم على أساس المصادرة التالية باعتبارها بديهية من بديهيات الاحتمال :

إذا أمكن تقسيم أحد أطراف العلم الإجمالي إلى أقسام دون أن يلاحظه تقسيم للأطراف الأخرى ، فهذه الأقسام إما أن تكون أصلية وإما أن تكون فرعية ، فإذا كانت أصلية فيعتبر كل قسم من أقسام الطرف عضواً في مجموعة أطراف العلم الإجمالي ، وإذا كانت الأقسام فرعية فلا يعتبر كل قسم من أقسام الطرف عضواً بل يكون الطرف عضواً واحداً .

ولتوضيح هذه البديهة لا بد من تفسير الأصلية والفرعية في الأقسام :

إننا في استعراض الصعوبات المتقدمة واجهنا تقسيمين : أحدهما تقسيم مجيء محمد والذي هو أحد أطراف العلم الإجمالي إلى : ١ - مجيئه وهو يلبس بدلة (أ) ، ٢ - مجيئه وهو يلبس بدلة (ب) ، ٣ - مجيئه وهو يلبس بدلة (ج) ، ٤ - مجيئه وهو يلبس بدلة (د) ، والتقسيم الآخر هو تقسيم ابن حامد إلى محمد وعليّ .

فإذا أخذنا التقسيم الأول نلاحظ أن الأقسام في هذا التقسيم هي بدائل أربعة ينحقق واحد منها إذا افترضنا أن محمداً هو الذي جاء ، أي أن محمداً إذا كان هو الذي قد جاء فلا بد أن يكون قد لبس إحدى بدلاته الأربع ، وليس لأي واحد من البدائل الأربعة أي تأثير في تعيين الشخص الذي قد جاء فعلاً ، وهذا النوع من الأقسام نطلق عليه اسم الأقسام الفرعية ، أي أنها حالات متفرعة على وقوع ذلك الطرف من العلم الإجمالي الذي قسمناه إلى تلك الأقسام ، وليس لها أي تأثير في وجوده .

وإذا أخذنا التقسيم الثاني نلاحظ أن محمداً وعليّاً اللذين قسمنا ابن حامد إليهما ليسا حالتين فرعيتين لابن حامد ، لأن كونها حالتين فرعيتين يعني أن ابن حامد إذا كان هو الذي قد جاء فإما أن يكون محمداً وإما أن يكون عليّاً دون أي تأثير لمحمد أو لعلي في تحقيق فرضية مجيء ابن حامد ، ومن الواضح أن الأمر ليس كذلك ، فإن ابن حامد إذا كان هو الذي قد جاء فإن السبب في مجيئه يرتبط بدوافع ذلك الشخص الخاص التي تحددها شخصية محمد وشخصية

عليّ ، وهذا النوع من الأقسام نطلق عليه اسم الأقسام الأصلية .

فالأقسام الفرعية هي حالات طرف من أطراف العلم الإجمالي متفرعة على وجوده وليس لها تأثير فيه . والأقسام الأصلية هي حالات لها تأثير في تقرير وجود ذلك الطرف الذي ينقسم إلى تلك الأقسام .

فكلما كانت أقسام أحد الأطراف فرعية فلا يعتبر كل قسم منها عضواً بل هناك عضو واحد وهو الطرف الذي ينقسم إلى تلك الأقسام .

وكلما كانت أقسام أحد الأطراف أصلية فيعتبر كل قسم عضواً في مجموعة أطراف العلم الإجمالي .

وبذلك اندفعت الصعوبتان معاً .

أما الصعوبة التي نشأت من بدلات محمد الأربع فقد زالت لأن الصور الأربع لمحيء محمد تعتبر أقساماً فرعية ، فلا يصح أن تكون أعضاء في مجموعة أطراف العلم الإجمالي . وأما الصعوبة التي نشأت من استبدال محمد وعلي بعضو واحد وهو ابن حامد فقد زالت لأن انقسام ابن حامد إلى محمد وعلي انقسام إلى قسمين أصليين ، وكلما كان أحد الطرفين للعلم الإجمالي منقسماً إلى قسمين أصليين ، فإما أن يقسم فعلاً ويعتبر كل قسم عضواً في مجموعة أطراف العلم الإجمالي وإما أن يهمل تقسيمه شريطة أن يهمل تقسيم مناظر له في الطرف الآخر ، كما إذا كنا نعلم بمحيء أحد أربعة ، اثنان منهم ابنا حامد واثنان منهم ابنا حميد ، ففي هذه الحالة إما أن نعتبر كل واحد من الأبناء عضواً في مجموعة الأطراف وإما أن نهمل القسمة في كل من الطرفين فنعتبر مجموعة أطراف العلم تشتمل على عضوين هما ابن حامد وابن حميد .

نستنتج مما تقدم التعريف التالي لمجموعة أطراف العلم الإجمالي :

مجموعة أطراف العلم الإجمالي هي المجموعة التي تضم كل أطراف العلم الإجمالي المتصفة :

اولاً : بأنها ليست أقساماً فرعية .

ثانياً : أن لا يكون قد أهمل في بعض تلك الأطراف التقسيم إلى قسمين أصليين أو أقسام أصلية إلا إذا كان هناك إهمال مناظر له في سائر الأطراف .

ولنطلق على هذا التعريف اسم البديهية الإضافية الثانية التي يحتاجها تفسير الاحتمال على أساس العلم الإجمالي ، علاوة على البديهيات الأولية التي يتطلبها حساب الاحتمال ، وعلى البديهية الإضافية الأولى التي تنص على أن رقم اليقين يقسم على أطراف العلم الإجمالي بالتساوي .

فأي مجموعة استوعبت كل أطراف العلم الإجمالي التي يتوفر فيها هذان الشرطان تحقق غرض التعريف وتشكل المقام في الكسر $\frac{ل}{ح}$.

وعلى أساس البديهية الإضافية الثانية نستطيع أن نستنتج قاعدة الضرب في العلوم الإجمالية ، فإذا كان لدينا علمان إجماليان ولم تكن أعضاء أحد العلمين أقساماً فرعية بالنسبة إلى أعضاء العلم الآخر فبالإمكان ضرب عدد أعضاء كل من العلمين بعدد أعضاء العلم الآخر ، ونحصل على علم كبير ، ونحدد على أساسه القيم الإحتمالية لأعضاء العلمين الأولين .

فمثلاً : نعلم إجمالاً بأن قطعة النقد التي سوف نرميها تقع إما على وجه الصورة ، ونرمز إلى ذلك بـ (هـ) ، وإما على وجه الكتابة ونرمز إليه بـ (م) ، ونفترض أن الأرض مقسمة إلى ثلاثة أقسام (أ) (ب) (ج) ، ونعلم أنها سوف تقع في أحد هذه الأقسام ، فهنا إذن علمان إجماليان أحدهما

يحتوي على عضوين ، والاخر يحتوي على ثلاثة أعضاء ، وبالضرب يتكوّن لدينا علم إجمالي يحتوي على ستة أعضاء تتوفر فيها الشروط التي قررناها في البديهة المقدمة وهي ١ - (أ) ٢ - (هـ ب) ٣ - (هـ ج) ٤ - (س أ) ٥ - (س ب) ٦ - (س ج) .

وإذا افترضنا أننا كنا نعلم لأي سبب من الأسباب بأن قطعة النقد إذا وقعت على وجه الصورة فسوف يكون وقوعها في القسم (ب) وأما إذا وقعت على وجه الكتابة فمن المحتمل أن تقع في أي قسم ، فسوف يكون عدد أعضاء العلم الإجمالي الحاصل بالضرب أربعة فقط ، لأن (أ) و (هـ ج) غير محتملين وبذلك تكون قيمة احتمال وقوع النقد في قسم (ب) $\frac{1}{4}$ وقيمة احتمال وقوعه في قسم (ج) $\frac{1}{4}$ وقيمة احتمال وقوعه في قسم (أ) $\frac{1}{4}$ وقيمة احتمال الوقوع على وجه الصورة $\frac{1}{4}$ وقيمة احتمال الوقوع على وجه الكتابة $\frac{1}{4}$.

انسجام التعريف مع الجانب الحسابي من الاحتمال

نريد في هذه النقطة أن نثبت أن هذا التعريف يفسّر الجانب الحسابي من الإحتمال تفسيراً كاملاً ، فكل القواعد والعمليات الحسابية التي مرّت بنا لتحديد درجة الاحتمال إذا درسناها بعمق نجد أن مردّها جميعاً إلى علم إجمالي يراد تحديد درجة الاحتمال على أساسه طبقاً لما يقرره هذا التعريف .

وفي النقطة الاولى قد استطعنا أن نوضح تفسير بديهيّتي الإنصال والانفصال على أساس هذا التعريف ، ورأينا أن كلا من احتمال (ل) و (ك) واحتمال (ل) أو (ك) عضو في مجموعة الاحتمالات التي تتمثل في علم إجمالي ، وأن تحديد درجة هذا الاحتمال وفقاً للتعريف بطابق تماماً الأسلوب الذي تقترحه

البديهيّتان لتحديدّها .

وجمع الاحتمالات وضربها يرتكزان على أساس بديهيّتي الإنصال والانفصال ،
وبذلك يثبت أن التعريف الذي فسر البديهيّتين يفسّر كل عمليات الجمع
والضرب .

ولنأخذ بعد ذلك تبعاً ثلاث قضايا من حساب الاحتمال ، وهي مبدأ
الاحتمال العكسي ، ومثال الحقائق ، ونظرية برنولي للأعداد الكبيرة ، لنفسرها
على أساس التعريف الجديد .

التعريف ومبدأ الاحتمال العكسي

نرجع الآن الى مثال الهدف الذي أوضحنا من خلاله فيما تقدم مبدأ الاحتمال
العكسي ، فقد فرضنا في هذا المثال خطأ مستقيماً مقسماً الى قسمين : (أ)
و (ب) ، والمطلوب اطلاق النار على هدف موضوع على هذا الخط ، ونحن لا نعلم
ان الهدف هل وضع على (أ) او على (ب) ، وفرضنا ان احتمال كونه موضوعاً
على (أ) $\frac{2}{3}$ واحتمال كونه موضوعاً على (ب) $\frac{1}{3}$ ، وعلى هذا الأساس افترضنا
ان الطلقة قد وجهت الى (أ) وكانت احتمال أن نصيب (أ) وفقاً لما
حاولناه $\frac{2}{3}$ ، واحتمال أن نخطيء في المحاولة وتصيب الطلقة (ب) $\frac{1}{3}$ ،
وفرضنا أنه قيل لنا بشكل مؤكد أننا أصبنا الهدف ، فما هي قيمة
احتمال أن يكون الهدف موضوعاً على (أ) بعد افتراض أننا أصبنا الهدف ؟ إن
قيمة هذا الاحتمال كانت قبل توجيه الطلقة $\frac{2}{3}$ ولكنها سوف تصبح بعد
افتراض اصابة الهدف $\frac{1}{1}$ وفقاً للمعادلة التي يحددها مبدأ الاحتمال العكسي كما
تقدم . وحينما ننأمل المفزى الحقيقي لمبدأ الاحتمال العكسي نجد أن في الحالات
التي ينطبق عليها علماً اجمالياً وان الاحتمال تتعدد درجته على أساس ذلك العلم .

ففي المثال السابق معنى ان اصابة (أ) على تقدير توجيه الرمية اليها $\frac{3}{4}$ اننا بالاستقراء استطعنا أن نعرف ان الاصابة في مثل هذه الحالة تتكرر ثلاث مرات في كل أربع رميات ، وهذا يعني ان عوامل الاصابة ثلاثة ولنرمز اليها بـ (ج ، د ، هـ ،) ، وعامل عدم الاصابة واحد ولنرمز اليه بـ (و) ، كما أن معنى أن احتمال كون الهدف موضوعاً على (أ) $\frac{3}{4}$ هو أن هناك ثلاث عوامل لصالح ذلك وعامل واحد ينفي ذلك - ولنرمز الى العوامل المساعدة بـ (ر ، ح ، ي) والى العامل النافي بـ (س) - ، فإذا وجهنا الطلقة نحو (أ) وحاولنا إصابتها فسوف يكون لدينا علم اجمالي كالآتي :

نعلم بوقوع احدى الحالات التالية :

- ١ - (ج ر) - ٢ - (ج ح) - ٣ - (ج ي) - ٤ - (ج س)
- ٥ - (د ر) - ٦ - (د ح) - ٧ - (د ي) - ٨ - (د س)
- ٩ - (هـ ر) - ١٠ - (هـ ح) - ١١ - (هـ ي) - ١٢ - (هـ س)
- ١٣ - (و ر) - ١٤ - (و ح) - ١٥ - (و ي) - ١٦ - (و س)

فإذا تأكدنا من أننا أصبنا الهدف فسوف تلتفي الاحتمالات التالية :

اولاً : الحالة الثالثة عشر (و ر)

ثانياً : الحالة الرابعة عشر (و ح)

ثالثاً : الحالة الخامسة عشر (و ي)

وهذه الحالات الثلاث من حالات أن الطلقة لم تصب (أ) والهدف موضوع على (أ) ، وهي كلها غير محتملة بعد أن علمنا أن الهدف قد أصيب .

رابعاً : الحالة الرابعة (ج س)

خامساً : الحالة الثامنة (د س)

سادساً : الحالة الثانية عشر (٨ س)

وهذه الحالات الثلاث من حالات ان الطلقة قد أصابت (أ) والهدف غير موضوع على (أ) فإن هذه الحالات تصبح غير محتملة أيضاً بعد العلم بأن الهدف قد أصيب ، وبذلك تكون أعضاء مجموعة الأطراف في العلم الاجمالي (١٠) بدلاً عن (١٦) وكون الهدف موضوعاً على (أ) يحتل تسعة مراكز في هذه المجموعة البالغ عددها عشرة ، وهذا يعني ان احتمال كون الهدف موضوعاً على (أ) بعد العلم بإصابة الهدف هو $\frac{9}{16}$ ، وهذا مطابق تماماً مع المعادلة التي كان مبدأ الاحتمال العكسي يقدمها لنا فيما سبق .

التعريف ومثال الحقائق

في مثال الحقائق كنا نفترض ثلاث حقائق تحتوي كل واحدة منها على خمس كرات ، والأولى من تلك الحقائق تحتوي على ثلاث كرات بيضاء من بين الكرات الخمس ، والثانية تحتوي على اربع كرات بيضاء وكرة واحدة سوداء ، والثالثة تحتوي على كرات كلها بيضاء ، وقد افترضنا اننا اخترنا واحدة من تلك الحقائق عشوائياً وسحبنا منها ثلاث كرات فكانت بيضاء ، فما هو احتمال ان تكون هذه الحقيبة هي الثالثة التي تحتوي على كرات بيضاء فقط ؟

وهنا نواجه أيضاً علماً اجمالياً لا بد من تحديد درجة الاحتمال على اساسه ، فنحن نعلم اجمالاً باننا سحبنا ثلاث كرات بيضاء ، إما من الحقيبة الأولى أو الثانية أو الثالثة .

وسحب ثلاث كرات بيضاء من الحقيبة الأولى له حالة واحدة ،

وسحب ثلاث كرات بيضاء من الحقيبة الثانية له أربع حالات ،

وسحب ثلاث كرات بيضاء من الحقيبة الثالثة له عشر حالات ،

وهذا يعني انا نعلم اجمالاً بواحدة من خمس عشرة حالة من هذه الحالات
تعتبر عضواً في مجموعة اطراف ذلك العلم الاجمالي ، وكون الحقيبة التي
سحبنا منها الكرات الثلاث البيضاء هي الثالثة يحتمل عشرة مراكز في تلك
المجموعة ، فتكون درجة احتمال ذلك $\frac{10}{100}$ أي $\frac{1}{10}$ وهو يطابق تماماً ما
يذكره (لا بلاس) في مثال الحقائق ، إذ يحدد هذا الاحتمال كما يلي $\frac{1+2}{1+3}$ ، على أن

يعني (م) عدد الكرات المسحوبة فعلاً أي (٣) في المثال ، ويعني (ن) عدد
مجموع الكرات في الحقيبة وهو خمسة في المثال الذي افترضناه ، وعلى هذا فـ
 $\frac{1+2}{1+3} = \frac{10}{30} = \frac{1}{3}$ ، وفي نفس المثال ما هو احتمال ان تكون الكرة التالية

التي سوف نسحبها بيضاء ؟ ولما كانت الحقيبة تحتوي بعد سحب ثلاث كرات
منها على كرتين وكان من المحتمل ان نسحب أياً منها فهناك احتمالان ، إذا ضربناهما
في الحالات الخمس عشرة المتقدمة نكون لدينا علم اجمالي تشتمل مجموعة اطرافه
على ثلاثين عضواً ، وكون الكرة التالية سوداء يحتمل ٢٤ مركزاً في تلك
المجموعة ، وهذا يعني ان احتمال ذلك يساوي $\frac{24}{30} = \frac{4}{5}$ وهو يطابق تماماً

$$\text{تقدير لا بلاس للاحتمال بأنه يساوي } \frac{1+2}{2+3} \text{ أي } \frac{1+3}{2+3}$$

التعريف ونظرية برنولي

عرفنا فيما تقدم ان نظرية برنولي للأعداد الكبيرة تؤكد اننا اذا أجرينا

مجموعة مكونة من عدد كبير من الاختبارات - ولترمز اليه بـ (ن) - وكان احتمال وقوع الحادثة (ر) في كل اختبار إذا لوحظ بصورة مستقلة هو $\frac{1}{ب}$ فيمكننا أن نتوقع باحتمال كبير قريب من الواحد (أي رقم العلم) وقوع الحادثة (ر) عدداً من المرات ، بحيث تكون نسبة تكررها إلى (ن) قريبة جداً من $\frac{1}{ب}$ ، ونجد تفسير هذه النظرية في العلم الاجمالي ايضاً. ولنمهد لتوضيح ذلك بالمثالين التاليين :

المثال الأول

نفرض احتمال ظهور وجه الصورة في النقد إذا رمي بطريقة عشوائية هو $\frac{1}{2}$ ، وأنا اجرينا اربع اختبارات لقطعة النقد ، فسوف نعلم اجمالاً بوقوع احدى الصور التالية :

- ١ - ان يظهر وجه الصورة في جميع المرات .
 - ٢ - ان لا يظهر في جميع المرات .
 - ٣ - ان يظهر في مرة واحدة .
 - ٤ - ان يظهر في مرتين .
 - ٥ - ان يظهر في ثلاث مرات .
- والصورة الأولى لها حالة واحدة ، لأن عدد توافيقها في (٤) هو واحد .
والصورة الثانية لها حالة واحدة أيضاً ، لأن عدد توافيقها في (٤) هو واحد .
والصورة الثالثة لها اربع حالات ، لأن عدد توافيق (١) في (٤) هو أربعة .

والصورة الرابعة لها ست حالات ، لأن عدد توافيق (٢) في (٤) هو ستة .

والصورة الخامسة لها أربع حالات ، لأن عدد توافيق (٣) في (٤) هو أربعة .

وعلى هذا الاساس نعرف أن مجموع الحالات (١٦) وهذا يعني أن لدينا علماً اجمالياً بوقوع حالة واحدة من هذه الحالات ، وتحتوي مجموعة الأطراف في هذا العلم على ستة عشر عضواً ، وكل عضو يساوي أي عضو آخر في درجة الاحتمال وفقاً للتعريف ، وعلى أساس هذا العلم الاجمالي نحدد :

أولاً : درجة احتمال وقوع الحادثة في أي مرة نمينها بصورة مستقلة عن وقوعها وعدم وقوعها في المرات الأخرى .

ثانياً : الصورة التي تتمتع بأكبر درجة احتمالية من الصور الخمس التي استعرضناها .

أما الأول فإن درجة احتمال وقوع الحادثة هي $\frac{1}{4}$ لأننا إذا اخترنا أي اختبار من الاختبارات الأربعة ولاحظنا عدد ما يحتمل وقوع الحادثة في ذلك الاختبار من مراكز في مجموعة أطراف العلم الاجمالي نجد أنها $\frac{1}{4}$ وهو يساوي $\frac{1}{4}$.

وأما الثاني فإننا نلاحظ أن أكبر الصور احتمالاً هي الصورة الثالثة التي تفترض ظهور وجه الصورة مرتين أي $\frac{1}{4}$ من مجموع عدد الاختبارات ، لأن عدد توافيق (٢) في (٤) أكثر من عدد توافيق الصور الأخرى ، وهذا مطابق مع درجة احتمال الحادثة ، غير ان عدد الاختبارات إذا ازداد فسوف تكثر الصور ويكبر عدد توافيقها ، وبذلك تزداد أطراف العلم الإجمالي وتصبح مجموعة الأطراف مكونة من عدد كبير جداً من الأعضاء ، ونظرية برنولي في الأعداد الكبيرة تبين على ان الصورة التي تفترض نسبة لتكرار الحادثة متطابقة مع درجة

احتمالها وهي $\frac{1}{p}$ سوف يزداد عدد توافيقها بازدياد عدد الاختبارات حتى تصبح مجموعة توافيق الصور الأخرى بالنسبة إلى توافق هذه الصورة ضئيلة جداً ، وهذا يعني ان احتمال هذه الصورة سوف يكون قريباً جداً من الواحد ، لأن الفارق النسبي بين ما تحتك هذه الصورة من مراكز في مجموعة أطراف العلم الاجبالي إلى عدد أعضائها جميعاً سوف يكون ضئيلاً جداً ، أي أن :
عدد ما تحتك تلك الصورة من مراكز في مجموعة اطراف العلم الاجبالي
عدد اعضاء مجموعة أطراف العلم الاجبالي

يقترّب جداً من ١ .

المثال الثاني

إذا افترضنا ان احتمال الحادثة $\frac{1}{p}$ ، فإن نظرية برنولي تبرهن على انه في حالة إجراء عدد كبير من الاختبارات نستطيع أن نقول بدرجة قريبة من العلم بأن نسبة تكرار الحادثة في مجموع تلك الاختبارات هي $\frac{1}{p}$ أي مطابقة لدرجة احتمال الحادثة .

وقد يتصور في البداية ان هذا لا يمكن ان يفسر على اساس العلم الاجبالي ، لأننا رأينا ان العلم الاجبالي في المثال الأول تشتمل مجموعة اطرافه على ستة عشر عضواً ، وان توافق الصورة التي تفترض تكرار الحادثة بنسبة $\frac{1}{p}$ في مجموع الاختبارات الأربعة أكثر عدداً من توافق أي صورة أخرى ، ولهذا فسوف تحتل مراكز أكثر في مجموعة أطراف العلم الاجبالي ، واذا ازداد عدد الاختبارات فسوف تزداد أطراف العلم الاجبالي وتظل دائماً توافق الصورة التي تفترض تكرار الحادثة بنسبة $\frac{1}{p}$ في مجموع الاختبارات أكثر عدداً من توافق أي صورة أخرى ، وهذا يفرض من زاوية العلم الاجبالي ان تكون نسبة تكرار الحادثة الأكبر احتمالاً دائماً ومهما كثرت الاختبارات $\frac{1}{p}$ سواء كان احتمال

الحادثة $\frac{1}{p}$ أو $\frac{1}{q}$ لأن ازدياد درجة احتمال الحادثة لا يؤثر على اعداد توافيق الصور التي تتكون منها مجموعة أطراف العلم الاجمالي ، وهذا يناقض نظرية برنولي فلا بد اذن من استنتاج ان المحدد الأساس للدرجة الاحتمال ليس هو العلم الاجمالي وفقاً للتعريف . ولكن هذا التصور خاطيء . مادمنّا نتكلم عن الاحتمالات التي يمكن تحديد درجتها على اساس نظرية الاحتمال ، فان احتمال الحادثة الذي افترضنا أن درجته $\frac{1}{p}$ إذا كان من هذه الاحتمالات فهذا يعني ان درجته قد تحددت وفقاً لعلم اجمالي ، وان الحادثة كانت تحتل ثلثي المراكز في مجموعة أطراف ذلك العلم الاجمالي أي $\frac{1}{p}$. فعينّا نقول مثلاً : إن احتمال ظهور وجه الصورة في رمية عشوائية لهذه القطعة من النقد بالذات $\frac{1}{p}$ نعي بذلك اننا استطعنا بالاستقراء أن نعرف ان عوامل ظهور الصورة في هذه القطعة من النقد بالذات أكثر من عوامل ظهور الكتابة ، أي ان هناك عاملين لظهور الصورة وعاملاً واحداً لظهور الكتابة ، ففي رمية عشوائية لتلك القطعة نعلم اجمالاً بأن أحد العوامل الثلاثة سوف يتحقق ، ومجموعة أطراف هذا العلم تحتوي على ثلاثة أعضاء ، فهو علم اجمالي ثلاثي الأطراف ، وظهور الصورة يحتل مركزين في هذه المجموعة ولذلك كانت درجة احتماله $\frac{1}{p}$.

ونستخلص من ذلك اننا في حالة رمي قطعة النقد تلك عدداً كبيراً من المرات نواجه علمين اجماليين :

احدهما : العلم الاجمالي الثلاثي الاطراف الذي يحدد لنا أن درجة احتمال الحادثة - أي ظهور الصورة - $\frac{1}{p}$.

والآخر : العلم الاجمالي الذي تضم مجموعة اطرافه عدداً كبيراً من الأعضاء يساري مجموع اعداد توافيق الصور الممكنة لتكرار الحادثة في تلك المرات .

ولا بد في هذه الحالة من ضرب أحد العلمين بالآخر إذ يتكون لدينا علم

اجمالي ثالث يساوي عدد أطرافه عدد أطراف العلم الاجمالي الثلاثي مضروباً
 بعدد أطراف العلم الاجمالي الآخر ، وفي هذا العلم الاجمالي الثالث تعتبر الاعضاء
 جميعاً متساوية في درجة الاحتمال وفقاً للتعريف ، وتحتمل الحادثة دائماً في مجموعة
 أطراف هذا العلم مراكز نسبتها إلى عدد أعضاء تلك المجموعة يطابق دائماً
 النسبة التي تمثل درجة الاحتمال ، وهي حسب ما افترضنا $\frac{1}{2}$. وهكذا نعرف
 أن نسبة تكرار الحادثة الاكبر احتمالاً في مجموعة من الاختبارات تحدد
 كما يلي :

أولاً - على أساس العلم الاجمالي الذي تمثل أطرافه مجموع اعداد توافيق
 الصور الممكنة لتكرار الحادثة في ذلك العدد من الاختبارات ، وهذا فيما إذا لم
 يوجد هناك علم اجمالي آخر تشتمل مجموعة أطرافه على ثلاثة أعضاء او اكثر
 ويؤدي إلى تحديد درجة احتمال الحادثة بكسر اكبر من النصف أو أصغر .

وثانياً - إذا وجد علم اجمالي آخر من هذا القبيل تُحدد نسبة تكرار الحادثة
 الأكبر احتمالاً على أساس العلم الاجمالي الثالث الناتج من ضرب أطراف أحد
 العلمين الأولين بأطراف الآخر .

وهكذا تجد نظرية برنولي تفسيرها النهائي في العلم الاجمالي على أساس التعريف
 الذي عرضناه .

شمول التعريف

رأينا عندما درسنا تعريف الإحتمال على أساس التكرار أنه لا يمكن أن
 يشمل عدداً من الإحتمالات .

فمثلاً إذا كنا نراجع نتائج إحصاءات مؤكدة لنعرف نسبة تكرار السل في المدخنين ، ونتيجة لعدم وضوح الكتابة لم نستطع أن نعرف هل أن نسبة تكرار السل هي $\frac{1}{4}$ أو $\frac{1}{5}$ فسوف نواجه هنا احتمالاً يتعلق بالنسبة نفسها لا بالمدخن ، وهو أن النسبة تتمثل في أي من الكسرين ، وهذا الاحتمال لا يشمل تعريف الاحتمال على أساس التكرار ، ولكن بالإمكان أن يشمل الاحتمال بالمعنى الذي عرفناه ، لأن هذه الحالة ينشأ فيها علم إجمالي بأن نسبة التكرار هي إما $\frac{1}{4}$ أو $\frac{1}{5}$ ، ومجموعة الأطراف في هذا العلم تحتوي على عضوين ، فتكون درجة احتمال أن النسبة هي هذا الكسر بالذات أو ذاك بالذات $\frac{1}{4}$ وبصورة عامة كلما كانت هناك مجموعة متكاملة (وهي المجموعة التي تضم حالات متنافية ولا بد أن تكون واحدة منها ثابتة) فهناك أيضاً علم إجمالي ، وهذا يعني شمول التعريف لاحتمالات أعضاء تلك المجموعة ، وإذا عرفنا أن كل نقيضين - كالوجود والعدم والإثبات والنفي - يشكلان مجموعة متكاملة كما تقدم استطينا أن نعرف شمول التعريف لأي احتمال لأن كل شيء نختله فهو عضو في مجموعة متكاملة ، وبالتالي يكون عضواً في مجموعة أطراف علم إجمالي .

ويجب أن نستثني من ذلك حالة فريدة هي حالة الشك المطلق الذي يمتد حتى إلى مبدأ عدم التناقض وغيره من البديهيات ، فإن الاحتمال الذي يقوم على أساس شك من هذا القبيل لا يمكن أن يشمل التعريف ، لأن هذا الشك لا يسمح بوجود علم إجمالي مهما كان نوعه ، وإذا لم يوجد علم إجمالي فلا يصدق التعريف على الاحتمال .

وقد يتصور في البداية أن ما ذكرناه من شمول التعريف يؤدي بنا إلى نتائج غريبة جداً ، إذ يتيح لنا أن نقول عن شخص نصادفه في الطريق أن هذا إما أن يكون اسمه إحسان وإما أن لا يكون ، ونشكل مجموعة متكاملة من هذين النقيضين ، ونقيم على أساس ذلك علماً إجمالياً تحتوي مجموعة أطرافه على عضوين ، ونستخلص من ذلك أن درجة احتمال أن يكون اسمه إحسان $\frac{1}{2}$ ،

وكذلك يتبع لنا شمول التعريف بالصورة المتقدمة أن نقول عن أي امرأة حامل سوف تلد: إن هذه للمرأة إما أن تلد ذكراً وإما أن تلد أنثى وإما أن تلد كائناً مشوهاً (خنثى) ، ونشكل مجموعة متكاملة من هذه النفاض الثلاثة ونستنتج من ذلك أن درجة احتمال أن تلد المرأة خنثى هو $\frac{1}{3}$.

ولكن هذا التصور خاطيء، فلنأخذ المثالين ذائهما لتوضيح ذلك: أما المثال الأول فالخطأ فيه ينتج عن إهمال الطريقة التي مرت بنا في البديهية الإضافية الثانية لتحديد الأعضاء في مجموعة أطراف العلم الإجمالي ، فقد تقدم أن الأعضاء التي تتكون منها هذه المجموعة هي الأطراف التي لا تحتوي على طرف يتميز بإمكان تقسيمه إلى أقسام عرضية وقد أهمل فيه ذلك التقسيم ، وفي هذا المثال يعتبر أحد الطرفين من هذا القبيل وهو أن لا يكون اسمه إحسان لأن هذا يمكن أن يقسم إلى أقسام عرضية بعدد البدائل المحتملة لإحسان من الأسماء، فلكي نحدد الأعضاء في مجموعة أطراف العلم بطريقة صحيحة يجب أن نستوعب كل الأسماء التي من الممكن أن يكون واحد منها اسماً لذلك الشخص ونشكل منها مجموعة أطراف العلم الإجمالي ويكون افتراض أن اسم الشخص إحسان واحداً من تلك الأطراف الكثيرة .

وأما المثال الثاني فقد طبقت فيه طريقة تحديد الأعضاء في مجموعة أطراف العلم الإجمالي تطبيقاً صحيحاً ، ولكن غرابة النتيجة القائلة إن احتمال أن تلد المرأة خنثى $\frac{1}{3}$ وخطأها نشأ عن إهمال علم إجمالي آخر أوسع ، وهذه نقطة جوهرية ومهمة جداً ويجب أن نوضحها بدرجة كافية .

إننا في البداية إذا قطعنا أي صلة تقوم من أساس الاستقراء بالعالم الخارجي فسوف نملك في المثال الثاني علماً إجمالياً تحتوي مجموعة أطرافه على أعضاء ثلاثة وهو العلم الإجمالي بأن المولود إما ذكر وإما أنثى وإما خنثى ، وإذا حددنا درجة احتمال أن يكون خنثى على أساس هذا العلم فسوف تكون $\frac{1}{3}$ ، ولكننا إذا أخذنا استقراءاً للعالم الخارجي بعين الاعتبار فسوف نلاحظ أن نسبة الخنثى

في المواليد مثلاً $\frac{1}{11}$ ، وهذا الإستقراء يتدخل في حساب الاحتمال عن طريق
إيماده لعل إجمالي جديد فتتغير درجة احتمال الخنثى وفقاً له .

وهذا العلم الاجمالي الجديد الذي يكشفه الاستقراء يتعلق بالعوامل
والأسباب التي تتدخل في جعل المولود ذكراً أو أنثى أو خنثى ، فإن ما يدل
عليه الاستقراء من ان نسبة الخنثى في المواليد $\frac{1}{11}$ مثلاً يعني أننا إذ افترضنا
(١١) عاملاً لتكوين هوية المولود فمشرة منها في صالح نفي كونه خنثي وواحد في
صالح ان يكون خنثى ، وبذلك يتشكل في حالة امرأة حامل معينة علم اجمالي
بوجود عامل واحد من أحد عشر عاملاً ، وهذا العلم الاجمالي تحوي مجموعة
أطرافه على (١١) عضواً ، ويحتل كون المولود خنثى مركزاً واحداً في تلك
المجموعة ، وينتج ذلك ان درجة احتمال ان يكون المولود خنثي $\frac{1}{11}$
بدلاً عن $\frac{1}{7}$.

وعلى هذا الضوء نعرف الطريقة التي تتدخل بها معلوماتنا الاستقرائية في
تغيير درجة احتمال الحادثة ، فهناك دائماً في حالات التدخل درجة قبلية
لاحتمال الحادثة على أساس علم اجمالي ثابت قبل الاستقراء ، ثم ينشأ على أساس
المعلومات الاستقرائية علم اجمالي جديد يرتبط بالعوامل والأسباب التي تؤدي
إلى وجود تلك الحادثة ، فإذا كانت نسبة المراكز التي تحتلها الحادثة في
مجموعة أطراف هذا العلم إلى عدد أعضائها أكبر أو أصغر من نسبة المراكز
التي كانت الحادثة تحتلها في مجموعة أطراف العلم الأول الثابت قبل الاستقراء
فسوف تتغير درجة الاحتمال تبعاً لذلك .

وقد نواجه بهذا الصدد التساؤل التالي : لماذا يجب ان تحدد درجة احتمال الحادثة
على أساس العلم الاجمالي الذي يتعلق بالعوامل والأسباب بدلاً عن العلم الاجمالي
الذي يتعلق بنفس الحادثة مباشرة ؟

والجواب على ذلك ان هذه الثنائية بين العلمين الاجماليين شكلية وليست

حقيقية لأن الحقيقة اذ العلم الاجبالي الأول هو الذي يتطور إلى العلم الاجبالي الثاني، ففي المثال المفترض كان لدينا علم اجبالي بأن المولود إما ذكر وإما أنثى وإما خنثى وأصبح لدينا بفضل الاستقراء علم اجبالي آخر بأن واحداً من أحد عشر عاملاً قد وجد في حالة هذه المرأة الحامل خمسة منها عوامل نقي الخنثى ولصالح الذكر، وخمسة منها عوامل نقي الخنثى ولصالح الأنثى، وواحد منها عامل لصالح الخنثى، وهذا يعني ان الأطراف الثلاثة التي كانت أعضاء في مجموعة أطراف العلم الاجبالي الأول أصبحت بالامكان تقسيم كل من الطرف الأول والطرف الثاني منها إلى خمسة أقسام عرضية، فكون المولود ذكراً ينقسم إلى :

- ١ - حالة كون المولود ذكراً نتيجة للعامل الأول .
- ٢ - حالة كون المولود ذكراً نتيجة للعامل الثاني .
- ٣ - حالة كون المولود ذكراً نتيجة للعامل الثالث .
- ٤ - حالة كون المولود ذكراً نتيجة للعامل الرابع .
- ٥ - حالة كون المولود ذكراً نتيجة للعامل الخامس . والشئ نفسه يقال عن كون المولود أنثى .

وقد عرفنا في البدئية التي اوضحنا بموجبها طريقة تحديد الأعضاء في مجموعة أطراف العلم الاجبالي ان من شروط الطرف لكي يكون واحداً من هذه الأعضاء ان لا يحمل تقسيمه إذا كان يمتاز بإمكان التقسيم إلى أقسام عرضية، وبتقسيم كل من الطرف الأول والطرف الثاني من الأطراف الثلاثة في العلم الاجبالي الأول إلى الأقسام الخمسة تصبح الأعضاء في مجموعة أطراف العلم الإجمالي (١١) بدلاً عن (٣).

ونستخلص مما تقدم ان الاستقراء يؤدي إلى الإقتراب باحتمالاتنا إلى الحقيقة، ولكن هذا لا يعني ربط تحديد درجة الاحتمال بالتكرار مباشرة، بل ان الاحتمال دائماً يقوم على أساس العلم الاجبالي، والاستقراء يقرب الاحتمال من الحقيقة عن طريق تعميق العلم الاجبالي وإثرائه .

بديهيات اضافية للتعريف الجديد

الضرب والحكومة بين العلوم الاجمالية

إذا واجهنا علمين إجماليين كل منهما يشتمل على قيم احتمالية عديدة فإن لم يكن هناك أي تناف بين شيء من قيم هذا العلم وشيء من قيم ذلك العلم أمكننا ان نحدد قيمة كل طرف على أساس العلم الإجمالي الخاص به الذي ينتمي اليه ذلك الطرف دون أن ندخل العلم الآخر في الحساب . وأما إذا كانت بعض قيم أحد العلمين تتنافى مع بعض القيم الاحتمالية في العلم الآخر فقد استطعنا سابقاً أن نعرف بحكم البديهية الاضافية الثانية أننا كلما حصلنا على علمين إجماليين من هذا القبيل ولم تكن اعضاء أحد العلمين أقساماً فرعية بالنسبة إلى اعضاء العلم الآخر فبالإمكان ان نضرب عدد اعضاء كل من العلمين بعدد اعضاء العلم الآخر ، ونحصل على علم إجمالي كبير ، وعلى أساس هذا العلم الحاصل بالضرب نحدد القيم الاحتمالية لأعضاء العلمين الأولين .

وبالضرب قد تختلف قيمة العضو الواحد التي يحددها العلم الإجمالي الكبير عن القيمة التي يحددها له أحد العلمين الاجماليين الصغيرين حينما ينظر إلى كل من العلمين بصورة منفصلة عن الآخر . والدرجة الحقيقية إنما تتمثل في تلك القيمة التي يحددها العلم الإجمالي الكبير كما تقدم .

فلو كانت لدينا قطعة نقد وقطعة ذات أوجه ستة مرقمة من واحد إلى ستة وهمنا بقذف القطعتين معاً نواجه علمين اجماليين :

احدهما : العلم الإجمالي بأن قطعة النقد إما تقع على وجه الصورة وإما تقع على وجه الكتابة .

والآخر : العلم الإجمالي بأن القطعة ذات الأوجه الستة سوف تقع على أحد الأرقام الستة .

وهذا يعني أن قيمة احتمال وقوع النقد على وجه الصورة التي يحددها العلم الأول $\frac{1}{6}$ وقيمة احتمال وقوع القطعة الأخرى على رقم واحد $\frac{1}{6}$. فإذا كنا نعلم لأي سبب من الأسباب أن وجه الصورة لا يظهر إلا مقترناً برقم ستة في القطعة الأخرى فسوف يؤدي هذا إلى أن تنخفض قيمة احتمال ظهور الصورة ، ويظهر ذلك عندما نضرب أعضاء أحد العلمين بأعضاء الآخر ، ونفرز الصور غير المحتملة ، فسوف نحصل على علم إجمالي تتألف مجموعته من سبعة أطراف ، وهي :

١ - ظهور الكتابة مع رقم (١)

٢ - ظهورها مع رقم (٢)

٣ - ظهورها مع رقم (٣)

٤ - ظهورها مع رقم (٤)

٥ - ظهورها مع رقم (٥)

٦ - ظهورها مع رقم (٦)

٧ - ظهور الصورة مع رقم (٦)

وبموجب هذا العلم الحاصل بالضرب تكون قيمة احتمال ظهور الصورة $\frac{1}{6}$ وقيمة احتمال ظهور رقم (١) $\frac{1}{6}$ وقيمة احتمال ظهور رقم (٥) مثلاً $\frac{1}{6}$. وهذا يعني أن قيمة $\frac{1}{6}$ التي كان أحد العلمين الإجماليين الصغيرين يحددها لاحتمال الصورة هي بطلت إلى $\frac{1}{6}$ ، وأن قيمة $\frac{1}{6}$ التي كان العلم الإجمالي الصغير الآخر يحددها لاحتمال رقم (٥) هي بطلت إلى $\frac{1}{6}$ ، وأن قيمة $\frac{1}{6}$ التي كان هذا العلم يحددها لاحتمال رقم (١) ارتفعت إلى $\frac{2}{6}$.

وهذه الانخفاضات والارتفاعات في القيم الاحتمالية هي نتيجة التعارض بين بعض القيم الاحتمالية في أحد العلمين وبعض القيم الاحتمالية في العلم الآخر ، لأن احتمال ظهور الصورة في العلم الأول يعارض احتمالات ظهور الأرقام من واحد الى خمسة في العلم الثاني ، وهذا التعارض يؤدي الى زلزلة التقييات التي كان كل من العلمين يفترضها بصورة منفصلة عن الآخر .

ونعرف في هذا الضوء ان كلا من العلمين الاجماليين الصغيرين قد استطاع من خلال الضرب وتكوين العلم الاجمالي الثالث أن يؤثر على القيم الاحتمالية للعلم الآخر ، ويسبب انخفاضاً في بعضها . وهذا ما أطلقنا عليه سابقاً اسم قاعدة الضرب في المعلوم الاجمالية .

ولكن هذه القاعدة لا تنطبق على بعض الحالات ، ففي بعض الحالات التي نواجه فيها علمين اجمالين ونجد تعارضاً بين بعض القيم الاحتمالية لأحدهما وبعض القيم الاحتمالية الآخر نلاحظ ان القيم الاحتمالية تحدد كلها بموجب أحد هذين العلمين دون الآخر ، وهذا يعني أن أحد العلمين سوف يستأثر وحده بإعطاء القيم النهائية ، وفي حالة من هذا القبيل لا مبرر للضرب ، بل تصدق بدلا عن قاعدة الضرب قاعدة أخرى نطلق عليها اسم حكومة بعض المعلوم الاجمالية على بعض .

ولنبداً الآن بالمثال ثم التفسير :

لنفرض انا حصلنا على علم إجمالي بأن انساناً مريضاً في المستشفى (ج) قد مات . ونعلم في نفس الوقت بأن المستشفى (ج) يحتوي على عشرة مرضى . ففي هذه الحالة سوف تكون قيمة احتمال ان يكون أي واحد من هؤلاء العشرة ميتاً $\frac{1}{10}$ ، لأن العلم الاجمالي يحتوي على عشرة أطراف .

ولكن يمكننا ان نفرض من ناحية أخرى أن هناك مريضاً عدا العشرة
نشك في انه هل هو موجود في مستشفى (ج) ، أو في مستشفى (ب) الذي لم
يمت فيه أحد ، ونفرض ان نسبة دخول المريض الى كل من المستفيين واحدة ،
وهذا يعني وجود علم اجمالي ثان بأن المريض الحادي عشر موجود إما في
المستشفى (ج) وإما في المستشفى (ب) ، فتكون قيمة احتمال وجوده في
المستشفى (ج) $\frac{1}{2}$ ، إذا افترضنا ان نسبة دخول المرضى إلى (ج) و (ب)
واحدة .

وفي هذه الحالة يصبح هذا المريض الحادي عشر داخلاً بشكل ما في نطاق
العلم الاجمالي الأول ، لأنه ما دام من المحتمل ان يكون من نزلاء المستشفى
(ج) فمن المحتمل ان يكون هو المريض الذي علنا اجمالاً بموته ، وبهذا سوف
يصبح احتمال موت أي واحد من أولئك العشرة الذين نعلم بأنهم في المستشفى
(ج) أقل من $\frac{1}{10}$ ، لأن العلم الاجمالي الأول يشتمل في هذه الحالة على احدي
عشرة قيمة احتمالية ، وواحدة من هذه القيم هي قيمة احتمال ان يكون المريض
الحادي عشر هو الميت في المستشفى (ج) . وأما العلم الإجمالي الثاني بأن هذا
المريض امّا في المستشفى (ج) أو في المستشفى (ب) فهو يشتمل على
قيمتين احتماليتين ، وواحدة منها هي قيمة احتمال أن يكون المريض في
المستشفى (ب) .

ونلاحظ أن قيمة احتمال أن يكون المريض الحادي عشر في المستشفى (ب)
- التي يشتمل عليها العلم الإجمالي الثاني - وقيمة احتمال أن يكون هو الميت
في المستشفى (ج) - التي يشتمل عليها العلم الإجمالي الأول - لا يمكن أن
تصدقا معاً .

ولكن هذا لا يجعل بين القيمتين تعارضاً يؤدي إلى تأثير كل منهما على
الأخرى ، كما كان يقع في مثال القطعتين بين قيمة احتمال ظهور الصورة وقيمة

احتمال ظهور غير رقم ستة ، الأمر الذي أدى في ذلك المثال إلى تأثير كل من القيمتين على الأخرى بالطريقة التي حددها العلم الإجمالي الثالث الحاصل من ضرب العلمين .

بل الصحيح في مثال المستشفى أن قيمة احتمال أن يكون المريض الحادي عشر في المستشفى (ب) - أي أن لا يكون في المستشفى (ج) - لا يمكن أن تنخفض بسبب قيمة احتمال أن يكون هو الميت من نزلاء المستشفى (ج) بل العكس هو الصحيح ، وكلما كبر احتمال أن لا يكون المريض تزبلاً في المستشفى (ج) انخفض احتمال أن يكون هو التزبيل الميت . وفي ما يلي تفسير ذلك :

تقدم عند تعريفنا للعلم الإجمالي ان العلم الاجمالي - أي علم اجمالي - له معلوم ، وهو شيء غير محدد إلا في نطاق مجموعة الأطراف التي يشتمل عليها ، وهذا يعني أنه كلي ، وكل طرف من أطراف العلم الإجمالي مصداق لذلك الكلي ، والمعلوم هو الكلي ، ولما كان الكلي لا يوجد إلا متمثلاً في أحد أفرادة كان وجود كل طرف من أطراف العلم محتملاً بوصفه مصداقاً للكلي المعلوم ، فكل طرف يحتمل وجوده على أساس احتمال انطباق ذلك الكلي المعلوم عليه ، وكل احتمالات الانطباق على الأطراف مستمدة من العلم الاجمالي ، وعلى أساس كل واحد من هذه الاحتمالات يتحدد أحد أطراف العلم الاجمالي .

وفي هذا الضوء نلاحظ - في مثال المستشفى - أن المعلوم بالعلم الاجمالي موته ، إنسان غير محدد إلا بصفتين هما : انه مريض وانه تزبيل في المستشفى (ج) ، أي إنسان كلي . وكل واحد من يصدق عليه هذا الكلي يستمد قيمة احتمالية من العلم الاجمالي . وقد افترضنا اننا نعلم بوجود عشرة مرضى في المستشفى (ج) ، ونشك في وجود الحادي عشر ، وهذا يعني : ان هناك إحدى عشرة قيمة احتمالية ولكنها ليست متساوية ، لأن كل واحد من العشرة

نعم بأنه مصداق للكلي الذي تعلق به العلم الاجمالي نظراً إلى علمنا بمرضهم ونزولهم في المستشفى (ج) ، وأما الحادي عشر فنحن لا نعلم بنزوله في المستشفى (ج) ، وهذا يعني : انا لا نعلم بأنه مصداق للكلي المعلوم ، لأن الكلي المعلوم موته مقيد بكونه نزيلاً في المستشفى (ج) ، وبالتالي لا نعلم أنه طرف للعلم الاجمالي ، لأن الذي يحدد طرفية شيء للعلم الاجمالي مصداقته للكلي الذي تعلق به ذلك العلم ، وبترتب على ذلك ان اكتساب موت المريض الحادي عشر قيمة احتمالية من العلم الاجمالي الأول ، يتوقف على مدى إمكان اثبات كونه مصداقاً للكلي المعلوم بذلك العلم ، وهذا يعني : أن القيمة الاحتمالية لموت هذا الشخص التي تستمد من العلم الاجمالي الأول هي قيمة احتمال أن يكون هذا المريض نزيلاً في المستشفى (ج) ، مضروبة في قيمة احتمال ان يكون هو الانسان الميت على افتراض انه من نزلاء المستشفى (ج) .

وعلى هذا الأساس نعرف أن أي قيمة احتمالية تنفي أن يكون هذا المريض من نزلاء المستشفى (ج) ، فهي تنفي - بنفس الدرجة - أن يكون طرفاً للعلم الاجمالي ومصادقاً للكلي المعلوم ، وبالتالي تسبب انخفاض قيمة احتمال أن يكون هو ذلك الانسان الميت بقدر ما تسبب من انخفاض في قيمة احتمال كونه طرفاً للعلم الاجمالي .

ولا يمكن أن تكون تلك القيمة الاحتمالية النافية معارضةً بالقيمة التي يملكها احتمال أن يكون هذا المريض الحادي عشر هو الانسان الميت المعلوم بالعلم الاجمالي الأول ، لأن هذه القيمة الاحتمالية مستمدة من العلم الاجمالي بموت أحد نزلاء المستشفى (ج) ، فهي فرع عن كونه نزيلاً في المستشفى .

وبكلمة أخرى : إن العلم الاجمالي بالكلّي إنما يوزع قيمته الاحتمالية على مصاديق ذلك الكلي ، باعتبار أنه يشكل دلالة احتمالية على كل مصداق من تلك المصاديق ، وهذا يعني : ان هذه الدلالة الاحتمالية مرتبطة بمدى إمكان اثبات

كون الشيء مصداقاً لذلك الكلي ، فلا يمكن ان تسام في تنمية احتمال كونه مصداقاً للكلي ، بل يجب أن تحدد قيمة احتمال كونه مصداقاً للكلي بصورة مسبقة ، وبقدر ما تكون قيمة هذا الاحتمال أكبر يعطي حصة أكبر من القيمة الاحتمالية التي يحصل عليها أي مصداق آخر من المصاديق المعلومة للكلي . والعكس صحيح أيضاً .

فمثلاً : إذا كنا نعرف أن المريض الحادي عشر مصاب بالسل ، ونعرف أيضاً أن أكثر المرضى بالسل يفضلون المستشفى (ب) على المستشفى (ج) ، فسوف يحصل احتمال أن يكون هذا المريض نزيلاً في المستشفى (ب) على قيمة أكبر ، وبقدر ذلك يتضاءل احتمال أن يكون هو الميت المعلوم بالعلم الاجمالي الأول ، تبعاً لتضاؤل احتمال مصداقيته للكلي المعلوم بذلك العلم . ولا يمكن أن يحدث العكس ، أي أن يتضاءل احتمال أن يكون المريض الحادي عشر في المستشفى (ب) ، لحساب احتمال أن يكون هو الميت المعلوم .

ونستخلص مما تقدم الحقيقة التالية : وهي انه كلما تقيد الكلي الذي تعلق به العلم الاجمالي بصفة - من قبيل صفة نزيل المستشفى (ج) - ، وكانت الصفة مشكوك الوجود في شيء من الأشياء ، فلا بد أن نحدد - بصورة مسبقة على ذلك العلم الاجمالي - قيمة احتمال وجود الصفة فيه ، وبقدر ما تتوفر من قيم احتمالية نافية - بصورة مسبقة - لتلك الصفة فيه ، يضعف احتمال أن يكون هو المعلوم إجمالاً . ولا يمكن أن تعارض تلك القيم الاحتمالية النافية بالقيم الاحتمالية المثبتة المستمدة من نفس العلم الاجمالي الذي نشك في أن ذلك الشيء مصداق للكلي الذي تعلق به ذلك العلم .

ومعنى هذا : ان هذا العلم الإجمالي لا يمكن أن يعارض العلم الإجمالي الآخر

الذي محدّد على أساسه قيمة احتمال وجود الصفة في الشيء ، أي أن العلم الإجمالي الآخر حاكم على هذا العلم .

وهذه الحكومة يمكن أن نقدمها بوصفها البديهية الإضافية الثالثة وصيغتها : أنه إذا وجدت قيمتان احتماليتان مستمدتان من علمين إجماليين إحداها مثبتة لقضية ما والأخرى نافية لها ، وكانت إحدى القيمتين الإحتماليتين في إثباتها أو نفيها للقضية تنفي طرفية تلك القضية للعلم الإجمالي الآخر دون العكس ، فهي حاکمة على الأخرى ، ولا تصلح الأخرى للتعارض معها وبالتالي لا مبرر لضرب أحد العلمين بالآخر وتكوين علم إجمالي ثالث .

وأمر نتيجة تؤدي إلبهاذه البديهية الإضافية الثالثة أنها تبرهن على الخطأ في تطبيق مبدأ الإحتمال العكسي الذي شرحناء سابقاً ، فإن هذا المبدأ يستبطن قاعدة الضرب ، فلا يصح تطبيقه في الحالات التي تنطبق عليها بديهية الحكومة ، وهذا ما سوف نؤجل توضيحه إلى الفصل المقبل من هذا القسم - إن شاء الله تعالى - .

العوامل المثبتة في الحكومة كالنافية

عرفنا أن القيمة الإحتالية النافية ، حاکمة على القيمة الإحتالية المثبتة لقضية ما ، إذا كانت تؤدي إلى نفي طرفية تلك القضية للعلم الإجمالي الذي انبثقت منه القيمة الإحتالية المثبتة ، وفقاً للبديهية الإضافية الثالثة .

ونفس الشيء نقوله عن القيمة الاحتمالية ، التي تعطي درجة أكبر لاحتمال كون القضية طرفاً للعلم الاجمالي . وذلك إذا وجد لدينا علم إجمالي بأن الإنسان المريض في المستشفى قد مات ، ونفترض أنا نعلم بأن المستشفى لا يحتوي إلا على تزيل واحد ، ولا نعلم من هو هذا التزيل ، بل نواجه عشرة احتمالات بشأن

تعيين ذلك التزيل الوحيد ، وهذا يعني : أن العلم الاجمالي له معلوم وهو موت المريض التزيل في المستشفى ، وله أطراف عشرة بعدد الأفراد الذين يحتمل في أي واحد منهم أن يكون هو التزيل في المستشفى ، فقيمة احتمال أن يكون الميت فلاناً من العشرة $\frac{1}{10}$ ، وقيمة احتمال أن لا يكون الميت ذلك الشخص $\frac{9}{10}$.

ففي هذه الحالة ، إذا وجد عامل على أساس علم اجمالي ثانٍ يفرض قيمة كبيرة لاحتمال أن يكون التزيل الوحيد في المستشفى هو فلان بالذات ، فهذه القيمة الكبيرة بنفس درجة اثباتها لكون فلان تزيلاً في المستشفى ، تثبت موته ، وتعتبر حاكمة على القيمة الاحتمالية النافية لموت فلان المستمدة من العلم الاجمالي الأول ، تطبيقاً لنفس البديهية الإضافية الثالثة المتقدمة . وذلك لأن القيمة الاحتمالية التي تثبت أن فلاناً هو تزيل المستشفى تثبت بنفس درجة إثباتها لذلك أن فلاناً طرف للمعلوم بالعلم الاجمالي الأول ، وتنفى بنفس الدرجة طرفية التسعة الآخرين للمعلوم في العلم الاجمالي الأول ، وبهذا تكون حاكمة على القيم الاحتمالية لموتهم المستمدة من ذلك العلم ، لأن تلك القيم متفرعة عن طرفيتهم لذلك العلم ، فالعامل الذي يضعف احتمال الطرفية يحكم على تلك القيم .

الفرضيات التي تنفي ببديهية الحكومة

على ضوء ما تقدم في توضيح ببديهية الحكومة يمكن أن نعرف أن هناك فرضيتين نفيان ببديهية الحكومة وتحققان شروطها :

الفرضية الأولى

أن نحصل على علم بأن المعلوم بالعلم الاجمالي الأول يتصف بصفة ، وتكون

هذه الصفة بمثابة اللازم الأعم لأحد طرفي العلم الاجمالي^(١) ، ولا يكون بينها وبين الطرف الآخر للعلم الاجمالي تلازم إيجابي ولا سلبى ، بمعنى أن الطرف الآخر من المحتمل أن يكون متصفاً بها ومن المحتمل أن لا يكون متصفاً بها . ففي هذه الحالة تصبح أي قيمة احتمالية كافية لاتصاف الطرف الآخر بذلك اللازم ، حاكمة على القيمة الاحتمالية المثبتة للطرف الآخر والمستمدة من العلم الاجمالي الأول .

فإذا كنا نعلم بوجود أحد شخصين في المكتب : إما زيد وإما خالد ، وعلمنا عن طريق شهادة أشخاص رأوا الشخص : أن الشخص الموجود في المكتب أبيض ، ونحن نعلم أن خالداً أبيض ولنا نعلم عن لون زيد شيئاً . فالبياض هو الصفة التي نعلم باتصاف المعلوم بالاجمال بها ، وهذه الصفة لازم أعم لخالد ، وليس بينها وبين ما نعرفه عن زيد أي تلازم إيجابي أو سلبى .

ففي هذه الحالة يكون أي عامل يضعف قيمة احتمال اتصاف زيد بالبياض ، حاكماً على القيمة الاحتمالية لوجود زيد في المكتب المستمدة من العلم الإجمالي الأول ، ولا يمكن - بصورة عكسية - أن يكون احتمال وجوده في المكتب على أساس ذلك العلم الاجمالي سلباً في تنمية احتمال أنه أبيض ، لأن احتمال وجوده في المكتب إنما نشأ باعتباره مصداقاً للكلي الذي تعلق به العلم الاجمالي ، والكلي المعلوم هو : وجود إنسان أبيض في المكتب ، فبقدر ما يشبت أنه أبيض ثبت أنه مصداق للكلي الذي تعلق به العلم الاجمالي القبلي ، وبالتالي يكتب قيمته الاحتمالية .

هذه هي الفرضية الأولى التي تقى ببديهية الحكومة . وتعني هذه الفرضية :

(١) اللازم الأعم للشيء : هو ما كان موجوداً حتماً عند وجوده ، ولكن ليس من الضروري أن يكون الشيء موجوداً عند وجود ذلك اللازم الأعم .

أن اللازم إذا كان مساوياً لأحد الطرفين فلا موضع للحكومة . ففي المثال المتقدم لو كنا نعلم بأن خالداً وحده هو الأبيض ، لكنا نعلم بأن الذي في المكتب هو خالد حتماً ما دمنا نعلم : أن الانسان الذي في المكتب أبيض ولا أبيض سوى خالد ، وبذلك يزول العلم الاجمالي الأول وتضمحل قيمته الاحتمالية نهائياً، بدلاً عن أن تكون ثابتة ومحكومة كما تفترض بديهية الحكومة .

كما أن اللازم إذا كان لازماً أعم لكلا طرفي العلم الاجمالي الأول فلا يمكن تطبيق بديهية الحكومة ، ففي المثال المتقدم لو كنا نعلم بأن كلا من خالد وزيد أبيض فلا مجال للحكومة .

الفرضية الثانية

أن نحصل على علم بأن المعلوم بالعلم الاجمالي الأول يتصف بصفة ، وهذه الصفة ليست لازمة لأي واحد من الطرفين، وإنما هي ممكنة ومحتملة في أي واحد منهما ، ففي هذه الحالة تصبح أي قيمة احتمالية تنفي - بدرجة أكبر - ثبوت تلك الصفة أو تثبت - بدرجة أكبر - ثبوتها في طرف ، حاكمة على القيمة الاحتمالية المسبقة ، ومثاله : أن نكون على علم بأن شخصاً أبيض الوحه في المكتب ، وقد قيل لنا : إنه إما زيد وإما خالد ، ونحن لانملك فكرة محددة عن لونهما معاً . فالبياض هنا صفة علمنا بتقييد الكلي المعلوم بها ، وهي ليست لازمة - في حدود ما نعلم - لا لزيد ولا لخالد . فإذا كان احتمال البياض فيهما بدرجة واحدة فسوف يصبح احتمال وجود أي واحد منهما في المكتب : $\frac{1}{2}$.

وأما إذا حصلنا على قيمة احتمالية تؤدي إلى نمو احتمال نفي البياض في خالد فسوف تكون هذه القيمة حاكمة على القيمة الاحتمالية المحددة على أساس العلم الاجمالي الأول . فمثلاً : قد يكون خالد من سلالة يندر فيها البياض ،

بنحو يوجب العلم الإجمالي بأن في كل خمسة من هذه السلالة يوجد إنسان واحد أبيض . وهذا العلم يعطي لاحتمال بياض خالد القيمة التالية : $\frac{1}{5}$. وبقدر ما تضعف قيمة احتمال أن يكون خالد أبيض ، تضعف قيمة احتمال أنه الإنسان المعلوم وجوده في المكتب بالعلم الاجمالي الأول . ولا يمكن أن يكون هذا الاحتمال الأخير سبباً في تخفيض قيمة احتمال أن خالد أبيض ، لأن احتمال أن خالد هو الشخص المعلوم في المكتب يستمد قيمته من العلم بأن انساناً أبيض في المكتب ، فبقدر ما يحتمل كونه انساناً أبيض يحتمل طرفيته لذلك العلم .

وليس من الفرضيات التي تفني بالحكومة أن يوجد احتمال كبير يدل على تقيد الانسان المعلوم وجوده في المكتب بالبياض ، بدلا عن العلم بتقيده بهذه الصفة ، إذ في هذه الحالة يصبح احتمال انطباق الكلي على فرد ليس بأبيض معارضاً لذلك الإحتمال الدال على أن الكلي المعلوم أبيض ، وثافياً بدرجته الخاصة - لتقيد الكلي بتلك الصفة .

الحكومة في الأسباب والمسببات

إذا وجدنا فئتين كل واحدة منها تشكل مجموعة الأطراف لـ علم إجمالي ، وكانت أعضاء الفئة الأولى أسباباً لأعضاء الفئة الثانية ، فالقيم الاحتمالية التي يحددها العلم الإجمالي الذي يضم الفئة الأولى ، حاکمة على القيم الاحتمالية التي يحددها العلم الاجمالي الذي يضم الفئة الثانية .

ومثال ذلك : أن تعلم علماً إجمالياً بأن أحد أخويك سيزورك ، ولنفرض أن مبررات زيارة كل منها مساوية لمبررات زيارة الآخر ، فالفئة التي يضمها هذا العلم تشتمل على عضوين ، وقيمة احتمال كل منهما يوجب ذلك العلم $\frac{1}{2}$. ونفترض أن الأخ الأكبر ليس له إلا ولد واحد ، والأخ الأصغر له أربعة أولاد ، وأنت تعلم بأن أي واحد من أخويك إذا جاء ، فسوف يصحب معه ولداً له ،

فهذا يعني : أنك تعلم علماً إجمالياً آخر بأن أحد أولاد أخويك الخمسة سوف يزورك أيضاً ، وهذا العلم يضم فئة تشتمل على خمسة . فإذا لاحظنا قيمة احتمال زيارة ابن أخيك الأكبر لك ، التي يحددها هذا العلم الاجمالي ، نجد أنها $\frac{1}{4}$ ، بينما عرفنا آنفاً أن قيمة احتمال زيارة الأخ الأكبر التي يحددها العلم الإجمالي الأول هي $\frac{1}{2}$ ، وهي نفسها تعتبر قيمة احتمال زيارة ولده ، وهذا تعتبر القيمة الاحتمالية التي يحددها العلم الاجمالي الذي يضم الفئة الأولى مختلفة عن القيمة الاحتمالية التي يحددها العلم الاجمالي الذي يضم الفئة الثانية .

ولا شك في أن القيمة الاحتمالية التي يحددها العلم الاجمالي الذي يضم الفئة الأولى حاكمية على القيمة الاحتمالية الأخرى ، لأن مجرد وجود عدد أكبر من الأولاد للأخ الأصغر لا يمكن أن يؤدي إلى تنمية احتمال زيارته وخفض احتمال زيارة الأخ الأكبر ، ما دام عدد الأولاد لا أثر له في زيارة الأب .

ويمكننا أن نفسر هذه الحكومة على أساس البدئية الإضافية الثالثة ، ونوضح ذلك من خلال النقاط التالية :

١ - إن أعضاء الفئة الأولى هي الأسباب لأعضاء الفئة الثانية ، لأن وجود أحد الأولاد الخمسة لا يوجد له أي دافع في افتراضنا السابق ، إلا اصطحاب والده له معه .

٢ - إن المعلوم بالعلم الاجمالي الذي يضم فئة الأخوين كلتي مقيد ، كما أن المعلوم بالعلم الاجمالي الذي يضم فئة الأولاد كلتي مقيد أيضاً ، لأننا نعلم فعلاً بأن أخاً وولده سوف يأتيان لزيارتنا ، وهذا يعني : أن الأخ الذي سوف يزورنا هو أب الولد الذي سوف يزورنا فعلاً ، وأن الولد الذي سوف يزورنا هو ابن الأخ الذي سوف يزورنا فعلاً ، أي أن كلا من الأخ وابن الأخ الزائرين ، يمكننا أن نحدده بأنه أب أو ابن الزائر الآخر الذي سيزورنا فعلاً ، وهو معنى

أن المعلوم بكل من الملمين كلي مقيد

فالمعلوم بالعلم الاجمالي الذي يضم فئة الأخوين هو أن يزورنا أخ يتصف بأنه أب لابن الأخ الذي سيزورنا ، والمعلوم بالعلم الآخر ، هو أن يزورنا ابن أخ يتصف بأنه ابن الأخ الذي سيزورنا .

٣ - ان تقييد الكلي المعلوم بالعلم الاجمالي الذي يضم فئة الأخوين تقييد مصطنع وليس حقيقياً ، خلافاً للكلي المعلوم بالعلم الآخر ، فإن التقييد فيه حقيقي ، وذلك لأن التقييد الحقيقي يعني تحديد دائرة انطباق المقيد ، فالتقيد إذا كان يحدد من انطباق الشيء ، ولا يسمح له بالانطباق على ما كان بالامكان أن ينطبق عليه لولا التقييد ، فهو يعبر عن تقييد حقيقي . مثلاً إذا قلت : « جاءني إنسان طويل » فكلمة طويل تعبر عن تقييد حقيقي لإنسان ، إذ لولاها لكان بالامكان ان ينطبق الانسان الذي جاءك على انسان قصير ، ولكن كلمة طويل تمنع عن ذلك .

وإذا لاحظنا - وفي هذا الضوء - الكلي الذي تعلق به العلم الاجمالي الأول (الذي يضم فئة الأخوين) نجد أنه وان كان مقيداً - لأن المعلوم بهذا العلم هو مجيء الأخ الذي يكون أباً لابن الأخ الذي سوف يحيثنا فعلاً - ، ولكن هذا التقيد لا يحدد من انطباق هذا الأخ على أي واحد من الأخوين ، لأن شخصية ابن الأخ الذي سوف يحيثنا فعلاً ، لا تتحدد في الواقع إلا على أساس تحدد الأخ الذي سوف يزورنا ، فأي أخ فرضناه هو الزائر فالفرض بنفسه يستبطن تحديد شخصية ابن الأخ الزائر .

وفي نفس الضوء إذا لاحظنا الكلي الذي تعلق به العلم الاجمالي الثاني (الذي يضم فئة الأولاد) نجد أنه مقيد ، وان التقييد حقيقي ، لأن المعلوم بهذا العلم هو مجيء ابن أخ يكون ولدأ للأخ الذي سوف يحيثنا فعلاً ، وواضح ان

هذا القيد يحدد من انطباق المقيد ، إذ لا يمكن افتراض انطباق ابن الأخ على ابن الأخ الأكبر مثلاً ، إلا إذا كان القيد متوفراً ، وهو أن يكون أبوه هو الذي جاءنا . وبمجرد افتراض انطباق ابن الأخ المعلوم ، على أحد أولاد الاخوة الخمسة ، لا يستبطن بنفسه افتراض توفر القيد نفسه .

ونتيجة ذلك : ان الكلي المعلوم بالعلم الأول ليس مقيداً ، لأن التقييد فيه مصطنع ، وأما الكلي المعلوم بالعلم الثاني فهو مقيد ، لأن التقييد فيه حقيقي .

٤ - إن الأمور المتقدمة اذا كانت صحيحة ، أصبحت الفرضية التي ندرسها حالة من حالات البديهية الاضافية الثالثة ، لأن القيمة الاحتمالية المستمدة من العلم الأول ، التي تثبت - بدرجة $\frac{1}{4}$ - أن الأخ الأكبر هو الذي سوف يزورنا ، تنفي - بنفس الدرجة - مصداقية اولاد الأخ الأصغر الأربعة ، للكلي المقيد المعلوم بالعلم الاجمالي الثاني ، إذ لا ينطبق حينئذٍ على أي واحد منهم انه ابن الأخ الذي سوف يزورنا فعلاً ، وبهذا تكون حاكمة على القيم الاحتمالية لزيارة أولاد الأخ الأصغر ، المستمدة من العلم الاجمالي الثاني . ولا يمكن أن تعتبر هذه القيم الاحتمالية المستمدة من العلم الثاني نافية لمصداقية الأخ الأكبر للكلي المعلوم بالعلم الأول ، لأن الكلي المعلوم بالعلم الأول ليس مقيداً ، لما تقدم من أن التقييد فيه مصطنع ، فهو لا يعني إلا أحد الأخوين دون تقييد ، والأخ الأكبر أخ على أي حال ، فلا حكومة لقيم العلم الثاني على قيم العلم الأول ، وإنما الحكومة لقيم العلم الذي يضم فئة الأسباب على قيم العلم الذي يضم فئة المسببات .

وعلى هذا الأساس نضع البديهية الاضافية الرابعة ، وهي : أن التقييد المصطنع للكلي المعلوم بالعلم الاجمالي في قوة عدم التقييد ، والتقييد المصطنع يتمثل في كل قيد لا يحدد من انطباق الشيء المقيد ، لأن جميع احتمالات انطباق الشيء تستلزم أو تستبطن توفر القيد .

ووظيفة هذه البديهية : أنها تجعل القيم الاحتمالية المتناقضة ، المستمدة من علمين إجماليين ، حالة من حالات البديهية الإضافية الثالثة ، إذا كان أحد العلمين يضم فئة الأسباب ، والعلم الآخر يضم فئة المسببات (١) .

انطباق الحكومة على الواقع

ونلاحظ أن الحكومة التي ثبتت لبعض القيم الاحتمالية على بعض ، وفقاً للبديهية الإضافية الثالثة والرابعة ، تطابق الواقع ، بدليل أنا إذا جمعنا عدداً كبيراً من القيم الاحتمالية الحاكمة وما يناظره من القيم الاحتمالية المحكومة ، فسوف نلاحظ دائماً - عند اكتشاف الحقيقة - أن نسبة إصابة القيم الاحتمالية الحاكمة للواقع أكبر من نسبة إصابة القيم الاحتمالية المحكومة .

فإذا أخذنا - مثلاً - مائة حالة تشتمل كل منها على زيارة مرددة بين أخوين ، ولأحدهما ولد واحد يصعبه معه ، والآخر أربعة أولاد يصعب أحدهم ، فسوف نجد - على الأغلب - أن نسبة مجيء الأخ الذي له أربعة أولاد ، لا تزيد على نسبة مجيء الأخ الآخر ، وهذا يعني : أن الواقع يتطابق مع افتراض أن القيم الاحتمالية المستمدة من العلم الاجمالي في مرحلة المسببات ، محكومة للقيم المستمدة من العلم الاجمالي في مرحلة الأسباب .

العلوم الاجمالية المحلية والشرطية

تنقسم القضية إلى قضية محلية وقضية شرطية ، فالمحلية تتحدث عن وقوع شيء أو نفيه ، من قبيل : « الشمس طالعة » ، و « الانسان ليس بخالد » .

(١) هنالك اتجاه آخر لنا في تفسير الموقف في هذه الحالة ، لا يقوم على أساس بديهية الحكومة ، بل على أساس قاعدة الضرب .

والشرطية نتحدث عن العلاقة الشرطية بين شيتين ، من قبيل : « إذا كانت الشمس طالعة فالنهار مضيء » . وعلى هذا الأساس ينقسم العلم الاجمالي الى علم اجمالي حملي ، وعلم اجمالي شرطي :

فالعلم الاجمالي الحملي مثاله : أن تعلم اجمالاً بأن أحد أخويك سوف يزورك ، أو تقذف قطعة ذات أوجه ستة مرقمة فتعلم اجمالاً بأن أحد الأرقام الستة سوف يصيب الأرض . والعلم الاجمالي الشرطي مثاله : أن تعلم بأن أخاك إذا لم يكن مريضاً فسوف يزورك خلال عشرة أيام مرة واحدة ، أو تعلم بأنه إذا حل وباء بالبلد فسوف يموت بعض الناس .

وكما أن كل علم اجمالي حملي يضم مجموعة من الأطراف هي مصاديق وأفراد للكلي المعلوم ، كذلك يضم العلم الاجمالي الشرطي مجموعة من القضايا الشرطية وتعتبر كل واحدة من هذه القضايا الشرطية طرفاً للعلم الاجمالي الشرطي ، أي انها قضية شرطية محتملة ، بوصفها مصداقاً وفرداً للقضية الشرطية الكلية المعلوم .

ففي مثال العلم بأن فلاناً إذا لم يكن مريضاً فسوف يزور أخاه في أحد الأيام العشرة ، نجد أننا نواجه عشر قضايا شرطية محتملة وهي :

١ - ان فلاناً إذا لم يكن مريضاً فسوف يزور أخاه في اليوم الأول .

٢ - ان فلاناً إذا لم يكن مريضاً فسوف يزور أخاه في اليوم الثاني .

.....

١٠ - ان فلاناً إذا لم يكن مريضاً فسوف يزور أخاه في اليوم العاشر .

وكل واحدة من هذه القضايا محتملة ، وهي أفراد لقضية شرطية كلية معلومة ، وهي أنه إذا لم يكن مريضاً فسوف يزور أخاه في أحد الأيام العشرة ، وتعتبر كل واحدة من هذه القضايا الشرطية المحتملة طرفاً للعلم الاجمالي الشرطي .

وقد لاحظنا سابقاً أن العلم الاجمالي الجملي يعتبر أساساً لتحديد القيمة الاحتمالية ، ففي مثال القطعة ذات الأوجه الستة ، نحدد - على أساس العلم الاجمالي - قيمة اصابة رقم فرد للأرض بـ $\frac{1}{6}$ ، واصابة رقم ٦ للأرض بـ $\frac{1}{6}$ ، ... وهكذا . ونفس الشيء نقوله عن العلم الاجمالي الشرطي ، فإذن قيمة احتمال أي واحد من القضايا الشرطية العشر في المثال المتقدم ، تساوي $\frac{1}{10}$ ، وإذا كان هناك شيء واحد تدل عليه مجموعة من القضايا الشرطية التي يضمها العلم الاجمالي الشرطي ، أمكن تحديد قيمة احتمال ذلك الشيء - على أساس هذا العلم - بأنها تساوي قيمة الجامع بين تلك القضايا الشرطية التي تدل على ذلك الشيء .

ونصل هنا إلى تطبيق في غاية الأهمية للفكرة ، وهو : أن العلم الاجمالي الشرطي إذا كان يمثل شرطه واقعة محتملة وغير مؤكدة ، وكان جزاؤه متردداً بين عشر حالات كل واحدة منها تعتبر جزءاً في إحدى القضايا الشرطية المحتملة التي يضمها ذلك العلم ، وكنا نعلم بأن عدداً من جزاءات تلك القضايا الشرطية المحتملة غير ثابت ، فإن ذلك يؤدي الى الحصول على قيمة احتمالية نافية لتلك الواقعة المحتملة ، التي يمثلها الشرط في العلم الاجمالي الشرطي ، وهذه القيمة تساوي قيمة الجامع بين القضايا الشرطية المحتملة التي نعلم بأن جزاءاتها غير ثابتة .

ولنطبق ذلك على المثال المتقدم : إن العلم الاجمالي الشرطي في هذا المثال يحتوي على شرط يمثل واقعة محتملة ، وهي : أن فلاناً ليس مريضاً ، وعلى عشر قضايا شرطية محتملة ، تتفق جميعاً في شرطها ، وتختلف في جزائها ، فالشرط فيها جميعاً هو افتراض أن فلاناً ليس مريضاً ، والجزاء هو في القضية الشرطية المحتملة الأولى : زيارته لأخيه في اليوم الأول ، وفي القضية الثانية : زيارته لأخيه في اليوم الثاني ، وهكذا . فإذا كنا نعلم بأن فلاناً لم يأت الى بيت أخيه في التسعة الأيام الأولى ، ولا نعلم شيئاً عن اليوم العاشر ، فسوف تصبح كل القضايا الشرطية المحتملة التي علمنا بأن جزاءها غير ثابت ، قوى نافية للشرط

المشارك بينها ، أي مثبتة لمرض فلان . وذلك لأن كل قضية شرطية يعلم بأن جزاءها غير ثابت ، لا يمكن أن تكون صادقة إذا كان شرطها ثابتاً ، وبالإمكان أن تكون صادقة إذا كان شرطها غير ثابت .

فالقيمة الاحتمالية لصدق تلك القضايا الشرطية التي نعلم بأن جزاءها غير ثابت ، تفرض أن شرطها غير موجود ، وبهذا نستطيع أن نحدد قيمة احتمال أن فلاناً مريض - في الافتراض المتقدم - بـ $\frac{1}{10}$ خلال الأيام التسعة الأولى ، ولكننا لا نعلم عن مجبته في اليوم العاشر شيئاً ، ففي هذه الحالة يمكن للعلم الاجمالي الشرطي أن يثبت بدرجة $\frac{1}{10}$ أن فلاناً مريض ، لأن تسعاً من القضايا الشرطية المحتملة التي يضمها ذلك العلم ، تثبت أنه مريض .

ولنأخذ - مثلاً - القضية الشرطية المحتملة الأولى وهي : « إذا لم يكن فلان مريضاً ، فسوف يزور أخاه في اليوم الأول » ، إن هذه القضية الشرطية محتملة ودرجة احتمالها : $\frac{1}{10}$ ، لأنها واحدة من عشر قضايا شرطية محتملة في ذلك العلم الاجمالي الشرطي ، ونحن نعلم بأن جزاءها غير صادق ، لأننا متأكدون من عدم زيارة فلان لأخيه في الأيام التسعة الأولى ، فلو كان فلان سليماً لكانت تلك القضية الشرطية كاذبة ، إذ يكون شرطها ثابتاً وجزاؤها غير ثابت ، وهو معنى كذب القضية الشرطية . وأما إذا كان فلان مريضاً ، فبإمكان أن تكون القضية الشرطية صادقة رغم عدم ثبوت جزائها ، لأن القضية الشرطية لا تكذب إلا إذا كان شرطها ثابتاً وجزاؤها غير ثابت .

وعلى هذا الأساس تثبت الشرطية المحتملة الأولى - بقيمتها الاحتمالية - أن شرطها غير ثابت أي أن فلاناً مريض ، لكي لا تصبح كاذبة . ونفس الشيء يقال عن القضية الشرطية المحتملة الثانية ، وهكذا إلى التاسعة . وهذا يعني : أن تسع قضايا شرطية محتملة ، تثبت أن فلاناً مريضاً ، وتصبح قيمة احتمال أنه مريض - على أساس العلم الاجمالي الشرطي - : $\frac{9}{10}$.

وهكذا يمكن ان نضع هذه الحقيقة بالصيغة التالية :

كل علم إجمالي شرطي يضم مجموعة من القضايا الشرطية المحتملة التي تشترك جميعاً في شرط واحد محتمل وتختلف في جزاءاتها ، فهو ينفي ذلك الشرط المشترك بقيمة احتمالية تساوي القيمة الاحتمالية للجامع بين القضايا المحتملة التي نعلم بأن جزاءها غير ثابت ، من مجموعة القضايا الشرطية المحتملة التي يضمها ذلك العلم .

العلوم الشرطية ذات الواقع المحدد

والعلوم الاجمالية الشرطية تنقسم إلى قسمين :

احدهما: العلم الاجمالي الشرطي الذي يكون لشرطه جزاء معين في الواقع ، غير أن جعلنا به يؤدي إلى تشكيل قضية شرطية اجمالية نمر عن جزائها ببدائل متعددة كلها محتملة ، ولكن واحداً منها هو الجزاء المرتبط بالشرط في الواقع . وبكلمة أخرى : انا إذا سألتنا ذاتاً كلية العلم (الله سبحانه وتعالى) : ما هو الجزاء الذي يرتبط بالشرط في علمنا الاجمالي الشرطي ، لأمكن لتلك الذات أن تحدد لنا ذلك الجزاء .

ومثاله : أن أعلم علماً اجمالياً شرطياً ، بأنني إذا استعملت هذه المادة المميعة ، فسوف تحدث في جسمي حالة ١ ، او حالة ٢ ، او حالة ٣ ؛ ففي هذه الحالة يكون بإمكانني أن أرجع الى إنسان خبير بخصائص تلك المادة ، فيحدد لي الجزاء الحقيقي الذي يرتبط بالشرط .

ومثال آخر وهو : انا نعلم بأننا إذا ذهبنا في ساعة كذا الى المستشفى لوجدنا إما فلاناً وإما فلاناً ... الخ ، فإن بالإمكان أن نرجع إلى من كان في تلك الساعة

مشرفاً على المستشفى ، ونسأله عن تحديد نوع الأشخاص الذين كانوا في المستشفى وقتئذٍ ، والذين كنا سترهم لو ذهبنا في تلك الساعة .

وهذا يعني : أن الجزاء في القضية الشرطية الاجمالية التي يمثلها العلم الاجمالي ، محدد في الواقع ، وإن كنت أجهله ، بدليل أن من هو أكثر معرفة مني بالموضوع قادر على تعيينه لي .

الثاني : العلم الاجمالي الشرطي الذي نفترض في جزائه بدائل متعددة ، ولا يوجد له في الواقع جزاء محدد من تلك البدائل ، حتى أننا لو سألنا ذاتاً كلية العلم لما استطاعت أن تحدد واحداً من تلك البدائل باعتباره الجزاء الواقعي ، لأن تلك الذات تجهل الواقع ، بل لأن الجزاء غير محدد في الواقع ، ونوضح ذلك بالمثال التالي :

إذا كانت حقبة تضم عشر كرات بيضاء ، ونحن لا نشك فعلاً - بحكم رؤيتنا لهذه الكرات - في أن الكرة ١ ، والكرة ٢ ، و والكرة ١٠ ، بيضاء ، ولكن بإمكاننا أن نلقي على أنفسنا هذا السؤال : إذا كانت في حقبة (ن) كرة واحدة على الأقل سوداء ، فأني واحدة من هذه الكرات سوف تكون سوداء ؟. ونظراً إلى أننا لا نستطيع أن نعين الكرة السوداء ، على افتراض أن في الحقبة كرة سوداء ، سوف نواجه علماً اجمالياً شرطياً ، شرطه : افتراض أن واحدة من الكرات العشر البيض سوداء ، وجزاؤه مردد بين عشرة بدائل ، إذ على هذا الافتراض قد تكون الكرة ١ سوداء ، وقد تكون الكرة ٢ سوداء ، وهكذا .

وهذا الجزاء في القضية الشرطية التي يمثلها العلم الاجمالي الشرطي غير محدد ، لا في خبرتي فقط ، بل في الواقع أيضاً ، ولا يمكن حتى لذات كلية العلم أن تعين الكرة التي كانت تنصف بالسواد لو كان في الكرات البيض العشر كرة سوداء .

وهذان القسمان من العلم الاجبالي الشرطي يختلفان اختلافا جوهرياً :
فالقضية الشرطية التي ينهلها العلم الاجبالي من القسم الثاني تتحدث عن جزاء لا
يمكن تمييزه في الواقع حتى لذات كلية العلم ، وهذا يعني أنها لا تتحدث في
الحقيقة عن الواقع ولا تنبئ بنبأ عنه ، وإنما تعبر عن استحالة التناقض ، فما
دمننا قد افترضنا - في مثال الكرات البيض - أن احدى الكرات العشر
سوداء فإن مما يتناقض هذا الفرض أن تكون الكرة ١ بيضاء ، والكرة ٢
بيضاء ، و و والكرة ١٠ بيضاء ، فلا بد - على أساس مبدأ
عدم التناقض - أن يكون افتراضنا للسواد في إحدى الكرات البيض ، يتضمن
أن تكون الكرة ١ سوداء ، أو الكرة ٢ سوداء ، وهكذا .

وخلافاً لذلك العلم الاجبالي الشرطي من القسم الأول فإنه ينبئ عن الواقع
ويتحدث عنه بلفظ يشوبها الشك والترديد ، ولهذا كان بإمكان ذات أكثر علماء
منا أن تتحدث عن ذلك الواقع نفسه بلفظ سليمة من الشك والترديد .

وهذا الفارق الجوهري بين القسمين يؤدي إلى القول : بأن القسم الثاني من
العلم الاجبالي لا يمكن أن يكون أساساً لتقييم درجة الاحتمال ، لأنه ما دام لا
يتحدث عن الواقع ولا يكشف عنه ، فلا يمكن أن تحدّد على أساسه قيمة
الاحتمال الذي ينبئ عن الواقع . خلافاً للقسم الأول من العلم الاجبالي الشرطي ،
فإنه - نظراً إلى إخباره عن الواقع - يصلح أن يتخذ أساساً لتقييم
الاحتمالات وتحديد درجتها .

وعلى هذا الأساس ، نكتشف الخطأ في تطبيق نظرية الاحتمال على المثال
التالي : إذا كانت حقيقة (ن) تحتوي على عشر كرات مجهزة اللون مرقمة من ١
إلى عشرة قد جمعت دون أن يكون للونها أي اعتبار في جمعها في تلك
الحقيقة ، وسحبنا منها تسع كرات من ١ إلى ٩ ، ورأيناها بيضاء ، فقد تطبّق
نظرية الاحتمال بطريقة تؤدي إلى اعطاء احتمال أن تكون الكرة العاشرة

بيضاء قيمةً احتمالية كبيرة على أساس علم اجمالي شرطي ، وهو العلم الاجمالي بأن الحقيبة لو كان فيها كرة غير بيضاء لكانت إما الكرة ١ وإما الكرة ٢ وإما الكرة ٣ وإما وإما الكرة ١٠ .

وهذا العلم الاجمالي الشرطي يحتوي على عشر قضايا شرطية محتملة ، وكلها تشترك في شرط واحد وهو افتراض أن يكون في الحقيبة كرة واحدة غير بيضاء ، وتختلف في الجزاء : فالقضية الشرطية المحتملة الأولى تعين الكرة السوداء المفترضة في الكرة ١ ، والقضية الثانية تعينها في الكرة ٢ ، وهكذا .

ونحن نعلم بأن الجزاء في القضايا الشرطية المحتملة التسع التي ترتبط بالكرة ١ الى الكرة ٩ غير ثابت في الواقع ، لأننا رأينا أن الكرات التسع كلها بيضاء ، وهذا يعني: أن القيمة الاحتمالية لتلك القضايا الشرطية التسع تبرهن على نفي الشرط بدرجة احتمال الجامع بين تلك القضايا التسع ، لأن الطريق الوحيد للحفاظ على صدق القضية الشرطية التي نعلم أن جزاءها غير ثابت ، هو افتراض أن شرطها غير ثابت . وبهذا يصبح احتمال أن تكون الكرة العاشرة بيضاء كبيراً ، نتيجة تجمع القيم الاحتمالية للقضايا الشرطية التسع المحتملة .

إن هذا التطبيق يعتبر خطأ ، لأنه يحدد قيمة احتمال بياض الكرة ١٠ على أساس القيم المستمدة من العلم الاجمالي الشرطي بأنه لو كان في الحقيبة كرة غير بيضاء فهي إما الكرة ١ ، وإما الكرة ٢ ، إلخ . وهذا العلم الاجمالي الشرطي يدخل في القسم الثاني ، لأن الجزاء فيه غير محدد في الواقع ، فهو لا ينسب عن واقع وإنما يعتبر فقط عن عدم امكان التناقض في الافتراضات ، فلا يصلح أساساً لتحديد القيمة الاحتمالية .

ويمكن أن نقرر الحقيقة التي شرحنها ، بوصفها البديهة الإضافية الحامسة ، ونضع صيغتها كما يلي :

كلما كان العلم الاجمالي الشرطي يتحدث عن جزاء غير محدد في الواقع ، فلا يصلح أن يكون أساساً لتنمية الاحتمال بتجميع عدد من قيمه الاحتمالية في محور واحد . وهذا يعني : أن الشرط الأساس لهذه التنمية - على أساس العلم الاجمالي الشرطي - أن يكون معبراً عن جزاء محدد في الواقع .

تلخيص

إنتهينا الآن من دراسة نظرية الاحتمال على ضوء تعريفنا الخاص للاحتمال ، وقد خرجنا من هذه الدراسة بنتائج في غاية الأهمية سوف يكون لها الأثر الكبير في المرحلة المقبلة من البحث .

ويمكننا أن نلخص تلك النتائج كما يلي :

أولاً : ان الاحتمال يقوم دائماً على أساس علم اجمالي ، والقيمة الاحتمالية - لأية قضية - تحددها نسبة عدد الأعضاء التي تستلزم تلك القضية من مجموعة أطراف العلم الاجمالي إلى عددها الكلي .

ثانياً : ان نظرية الاحتمال - على أساس هذا التعريف - تشتمل الى جانب بديهيات الحساب الأولية ، على خمس بديهيات اضافية وهي :

١ - إن العلم الاجمالي ينقسم بالتساوي على أعضاء مجموعة الأطراف التي تشتمل فيه .

٢ - إذا امكن تقسيم أحد أطراف العلم الاجمالي ، دون أن يناظره تقسيم للأطراف الأخرى ، فهذه الأقسام إما أن تكون أصلية وإما أن تكون فرعية ، فإذا كانت أصلية كان كل قسم من أقسام الطرف عضواً في مجموعة أطراف العلم الاجمالي . وإذا كانت الاقسام فرعية ، فالطرف عضو واحد .

٣ - إذا وجدت قيمتان احتماليتان مستمدتان من علمين اجماليين ،

إحداها مثبتة لقضية ما والأخرى نافية لها ، وكانت إحدى القيمتين الاحتماليتين - في إثباتها أو نفيها للقضية - تنفي طرفية تلك القضية للعلم الاجمالي الآخر ، دون العكس ، فهي حاکمة على الأخرى ولا تصلح الأخرى للتعارض معها .

٤ - إن التقييد المصطنع للكلي المعلوم بالعلم الاجمالي ، في قوة عدم التقييد ، وهو يتمثل في كل قيد لا يحدد من انطباقات الشيء المقيد ، لأن جميع احتمالات انطباق الشيء تستلزم أو تستبطن توفر القيد .

٥ - كلما كان العلم الاجمالي الشرطي يتحدث عن جزاء غير محدد في الواقع ، فلا يصلح أن يكون أساساً لتنمية الاحتمال بتجميع عدد من قيمه الاحتمالية في محور واحد .

وبلاحظ أن البديهية الاضافية الثانية هي تحديد وتفسير لموضوع البديهية الاضافية الأولى ، أي لأطراف العلم الاجمالي التي ينقسم عليها العلم بالتساوي . فالبديهيتان مردّهما إلى قضية واحدة ، كما أن البديهية الاضافية الرابعة تقوم بتحقيق مصداق للبديهية الاضافية الثالثة .

ثالثاً : أنه كلما وجد علمان اجماليان تتعارض بعض القيم الاحتمالية في أحدهما مع بعض القيم الاحتمالية في الآخر ولم تنطبق عليهما البديهية الاضافية الثالثة ، فلا بد - لتحديد القيم الاحتمالية الحقيقية - من ضرب عدد أعضاء كل من العلمين بعدد أعضاء العلم الآخر ، لنحصل على علم اجمالي كبير ، ونحدد على أساسه القيم الاحتمالية لأعضاء العلمين الأولين . وهذا ما نسميه بقاعدة الضرب ، وهي ليست بدئية بل مستنجة من البديهيّات السابقة .

هذه هي نظرية الاحتمال التي سوف نفسّر - في البحث المقبل - الدليل الاستقرائي باعتباره تطبيقاً بحثاً لها .

الفصل الأول

الدليل الاستقرائي في مرحلة النواتج الموضوعية

(المرحلة الاستنباطية للدليل الاستقرائي)

التعريف بطريقتنا في تفسير المرحلة الاستنباطية

عرفنا في بداية هذا القسم من بحوث الكتاب : أن الدليل الاستقرائي يمر
بمرحلتين :

ففي المرحلة الأولى يقوم على أساس التوالد الموضوعي للفكر ، وتسمى هذه
المرحلة بالمرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي ، لأن الدليل في هذه المرحلة
يمارس عملية استنباط عقلي وفقاً لقواعد التوالد الموضوعي للفكر ، التي يحددها
المنطق الصوري .

والدليل الاستقرائي في هذه المرحلة ينمي احتمال التعميم الاستقرائي ،
ويصل به الى أعلى درجة من درجات التصديق الاحتمالي ، مستنتجاً تلك
الدرجة بطريقة استنباطية من المبادئ والبديهيات . وعلى هذا الأساس يمكننا
أن نعتبر درجة الاحتمال التي يبرهن عليها الدليل الاستقرائي في مرحلته الأولى ،
قضية مستنبطة .

ودرسنا - تمهيداً لتحديد هذه المرحلة ، والتعرف على سير الدليل
الاستقرائي فيها - نظرية الاحتمال ، لأن استنباط الدليل الاستقرائي في هذه
المرحلة يرتبط بها . وعلى ضوء النتائج التي توصلنا اليها في دراستنا لنظرية الاحتمال

نشرح الآن طبيعة هذه المرحلة من الدليل الاستقرائي .

ولألخص في البداية ما أستهدفه في بحثي لهذه المرحلة :

إنني أريد في هذا البحث أن أثبت أن الاستقراء يمكنه ان ينمي قيمة احتمال التعميم ، ويرفع بها إلى درجة عالية من درجات التصديق الاحتمالي ، مستنبطاً ذلك من نفس نظرية الاحتمال - بتعريفنا المتقدم لها - وبديهايتها ، من دون حاجة إلى مصادر إضافية يختص بها الدليل الاستقرائي ، أي أن الاستقراء ليس إلا تطبيقاً للاحتمال بتعريفه وبديهاياته التي عرفناها ، ويمكن عن طريقه إثبات التعميم الاستقرائي بقيمة احتمالية كبيرة جداً .

وطريقي في تفسير هذه المرحلة الاستنباطية للدليل الاستقرائي على هذا الأساس ، تتميز عن المحاولات التي عاجلت هذه المرحلة من الدليل الاستقرائي - في حدود ما أتيت لي الاطلاع عليه - .

فهناك مثلاً محاولة لـ (لابلان) في تفسير الدليل الاستقرائي اتجهت إلى اعتباره تطبيقاً لنظرية الاحتمال ، ولكنها لم تنجح في تفسيره على هذا الأساس ، ولم تكتشف مبرراته المنطقية .

وهناك بحوث عجزت عن تفسير الاستقراء بوصفه تطبيقاً خالصاً لنظرية الاحتمال ، واتجهت إلى القول بأن الدليل الاستقرائي بحاجة إلى مصادر خاصة ، ولا يمكنه أن يمارس مرحلته الاستنباطية بدون تلك المصادر ، ومن هذا القبيل بحوث (رسل) في الدليل الاستقرائي ، وهذا هو الاتجاه الغالب الذي يمثل - في أكبر الظن - الرأي السائد اليوم بين المفكرين المعنيين بدراسة الدليل الاستقرائي .

وسوف أبدأ بتوضيح الطريقة التي أتبناها في تفسير الدليل الاستقرائي في

مرحلته الاستنباطية ، ثم أقارن - بعد هذا - بينها وبين الاتجاهات المعارضة التي تتمثل في تلك البحوث .

إن هذه الطريقة تتطلب افتراض علم اجمالي على نحو يكون عدد كبير من اعضائه وأطرافه مستبطناً أو مستلزماً للقضية الاستقرائية ، فتصبح القضية الاستقرائية محوراً لعدد من القيم الاحتمالية بقدر ذلك العدد من الأعضاء المستبطن أو المستلزم للقضية الاستقرائية . ولا بد أن يكون العلم اجمالي المفترض مرناً بشكل يزداد فيه عدد الأعضاء التي تتضمن اثبات القضية الاستقرائية ، وينمو هذا العدد باستمرار تبعاً لازدياد عدد التجارب أو الملاحظات في عملية الاستقراء ، وبهذا يصبح غموض القيمة الاحتمالية للقضية الاستقرائية مطرداً مع غموض الاستقراء وامتداده .

طريقتنا تتمثل في اربعة تطبيقات مختلفة تبعاً لموقفها القبلي من السببية

ونقوم الآن بتطبيقات عديدة لهذه الطريقة على القضية الاستقرائية التالية ،
وهي : « ان كل (أ) يعقبها (ب) » ، عندها نرمز بـ (أ) و (ب) إلى
حادثتين من قبيل : الحركة والحرارة ، أو تعرض المعدن للحرارة والتمدد . فإذا
أردنا أن نعرف صدق التعميم في هذه القضية عن طريق الدليل الاستقرائي ،
نوجد (أ) مراراً عديدة ، فإذا وجدت (ب) نستدل استقرائياً - عن
طريق التجارب الناجحة التي قمنا بها - على صدق التعميم الذي تقرره تلك
القضية ، ولما كان التعميم متضمناً في سببية (أ) لـ (ب) - لأن (أ) إذا كان
سبباً لـ (ب) فإن (ب) يقترن به دائماً - ، فالاستدلال الاستقرائي بقدر ما
يثبت سببية (أ) لـ (ب) يثبت - بدرجة لا تقلّ عن ذلك - صدق التعميم
القائل : « كل (أ) يعقبها (ب) » ، ونقصد بسببية (أ) لـ (ب) فعلاً
التلارم السببي بينهما ، سواء كان حاصلًا نتيجة لسببية (أ) لـ (ب) أو
سببية شيء ثالث لهما معاً . وعلى هذا يتجه الاستدلال الاستقرائي - على
أساس الطريقة التي حددناها - إلى اثبات علاقة السببية بين (أ) و (ب) ،
وعن طريق هذه العلاقة يثبت التعميم .

والتطبيقات العديدة التي سوف نقوم بها للطريقة العامة التي حددناها ،

تختلف في تحديد موقفها القبلي من سببية (أ) لـ (ب) ، فإن كل تطبيق من التطبيقات التي نحاول القيام بها ، سوف ننطلق فيه من موقف قبلي معين تجاه هذه السببية يختلف عن الموقف الذي ينطلق منه التطبيق الآخر .

ففي التطبيق الأول نفترض :

أولاً : أنه لا يوجد أي مبرر قبلي لرفض علاقة السببية بين (أ) و (ب) بالمفهوم العقلي للسببية .

وثانياً : أنا نعلم مسبقاً باستحالة الصدفة المطلقة .

وفي التطبيق الثاني نفترض :

أولاً : أنه لا يوجد أي مبرر قبلي لرفض علاقة السببية بين (أ) و (ب) بالمفهوم العقلي للسببية ، كما في التطبيق الأول .

وثانياً : الشك المسبق في استحالة الصدفة المطلقة ، أي نحتمل أن (ب) يمكن أن توجد بدون سبب ، كما نحتمل - في مقابل ذلك - أن وجودها بدون سبب مستحيل .

وفي التطبيق الثالث نفترض :

أولاً : أنه لا يوجد أي مبرر قبلي لرفض علاقة السببية بين (أ) و (ب) بالمفهوم العقلي للسببية ، كما في التطبيقين السابقين .

وثانياً : العلم المسبق بإمكان الصدفة المطلقة لـ (ب) ، أي إمكان وجود (ب) بدون سبب .

وفي التطبيق الرابع نفترض : وجود مبرر قبلي لرفض علاقة السببية بالمفهوم العقلي بين (أ) و (ب) ، فلا يوجد أي احتمال قبل الاستقراء للسببية العقلية ، وإنما يحتمل قبلياً السببية بالمفهوم التجريبي بين (أ) و (ب) الذي

يعني التتابع المطرّد بين (أ) و (ب) .

ولكي نوضح هذه المواقف الأربعة القبلية التي تختلف التطبيقات على أساسها ، لابد أن نتميز بصورة دقيقة بين السببية بمفهومها العقلي والسببية بالمفهوم التجريبي أولاً ، ونميز بصورة دقيقة أيضاً بين السببية الوجودية والسببية العدمية ثانياً .

السببية العقلية والتجريبية

إن السببية بالمفهوم العقلي هي علاقة بين مفهومين من المفاهيم التي تحدث في الطبيعة - كفهومي (أ) و (ب) - تحمل وجود أحدهما ضرورياً عند وجود الآخر ، فالأول هو المسبب والثاني هو السبب .

والسببية بالمفهوم التجريبي هي : أن كل (أ) يعقبها أو يقارنها (ب) بصورة مطردة ، دون أن يفترض في هذا الاطراد أي ضرورة .

وهذان المفهومان عن السببية يختلفان اختلافاً أساسياً ، لأن المفهوم الأول يفسر السببية بوصفها علاقة ضرورة ولزوم قائمة بين مفهومين (أوماهيتين) ، فهي علاقة واحدة تربط مفهوماً بمفهوم آخر في وجوده كالعلاقة بين الحركة والحرارة . وهذه العلاقة بين المفهومين يقوم على أساسها ارتباط كل فرد من أحد المفهومين بفرد من المفهوم الآخر ، فهناك ارتباطات عديدة بين هذه الحرارة وهذه الحركة ، وتلك الحرارة وتلك الحركة ، ولكن كل هذه الارتباطات بين الحرارة والحركات متلازمة ، لأنها تنبع جميعاً من تلك العلاقة بين المفهومين ، أي علاقة السببية القائمة بين ماهية الحرارة وماهية الحركة .

وأما المفهوم التجريبي للسببية فهو لا يعترف بعلاقة السببية ، إلا بوصفها اطراداً في التتابع أو الاقتران بين حادثتين ، دون أن يضيف إلى هذا التتابع أو

الاقتراح أي فكرة عن الایحاد والضرورة واللزوم . ومن الواضح أن رفض فكرة الضرورة واللزوم نهائياً يؤدي إلى أن وجود أي حادثة يعتبر صدفة مطلقة دائماً (لأن الصدفة هي نفي اللزوم - كما عرفنا في القسم الأول من بحث هذا الكتاب -) ، وأن أي حادثة توجد عقيب حادثة أخرى لوجودها عقيبها صدفة ولا يعبر عن أي لزوم ، فالفلين عقيب الحرارة والحرارة عقيب الحركة صدفة ، كما أن نزول المطر عقيب صلاتك صدفة . والفارق بين الصدفتين : أن الأولى تتكرر على سبيل الصدفة بصورة مطردة ، وأن الثانية لا توجد إلا أحياناً .

وما دام هذا التتابع مجرد صدفة مطردة ، دون أن يقوم على أساس علاقة ضرورة بين مفهومين ، فهو يعبر عن علاقة بين فردين بدلا عن مفهومين ، وهذا يكون التتابع بين كل فرد من الحرارة وفرد من الحركة علاقة مستقلة نشأت على سبيل الصدفة بين الفردين ، فسيبية الحركة للحرارة - بالمفهوم التجريبي - تعبر عن علاقات كثيرة بعدد ما يوجد من أفراد للحرارة والحركة ، دون أن تستقطب كل تلك العلاقات علاقة رئيسية بين المفهومين كما يفترضه المفهوم العقلي للسببية .

وهكذا نعرف

أولاً : أن السببية بالمفهوم العقلي : علاقة ضرورة ، والسببية بالمفهوم التجريبي هي : اقتراح أو تتابع بين الحادثتين بصورة مطردة صدفة .

ثانياً : أن السببية بالمفهوم العقلي علاقة واحدة رئيسية بين مفهومين ، والعلاقات بين أفراد هذا المفهوم وأفراد ذاك ارتباطات متلازمة تنشأ من تلك العلاقة الرئيسية . والسببية بالمفهوم التجريبي تتمثل في علاقات بين الأفراد ، وكل علاقة تتابع بين فرد من الحرارة وفرد من الحركة - مثلاً - هي علاقة مستقلة عن علاقات التتابع بين الحرارة والحركات الأخرى .

ثالثاً : ان أفراد المفهوم الواحد متلازمة في علاقاتها السببية على أساس المفهوم العقلي للسببية ، بمعنى أن أي فرد من أفراد ماهية معينة إذا كان سبباً لفرد من أفراد ماهية معينة أخرى ، فمن الضروري أن يكون كل فرد من الماهية الأولى سبباً لفرد من الماهية الثانية ، في ظل نفس الشروط التي كان الفرد الأول فيها سبباً ، وذلك لأن السببية علاقة ضرورة بين مفهومين ، فلا يمكن أن يحصل فرد من مفهوم على هذه العلاقة دون فرد آخر لنفس المفهوم ، وهذا معنى « أن الأشياء المتماثلة تؤدي إلى نتائج متماثلة » .

وأما مجرد التابع أو الإقتران الذي تفسر السببية على أساسه في المفهوم التجريبي ، فهو بوصفه علاقة بين فردين لا بين مفهومين ، فبالإمكان أن توجد هذه العلاقة لفرد دون فرد آخر مماثل له .

السببية الوجودية والعلمية

حتى الآن كنا نتحدث عن تعميم من قبيل : « كل (أ) يعقبها (ب) » ، وقد رأينا أن هذا التعميم متضمن في السببية ، سواء أخذناها بالمفهوم العقلي أو بالمفهوم التجريبي .

ويمكن أن نعتبر هذا التعميم وجودياً ، لأنه يؤكد وجود شيء عند وجود شيء آخر ، وعلى هذا الأساس نطلق على السببية التي تتضمن هذا التعميم : اسم السببية الوجودية ، سواء كانت بالمفهوم العقلي للسببية أو المفهوم التجريبي .

وهناك تعميمات عدمية تؤكد نفي شيء عند نفي شيء آخر ، من قبيل التعميم القائل : « كلما لم يكن هناك سبب لشيء فلا يوجد ذلك الشيء » ، وهذه التعميمات تعتبر عن سببية عدمية ، أي أن عدم السبب لشيء سبب لعدم ذلك

الشيء ، وبكلمة أخرى : إن عدم السبب الوجودي لشيء سبب غدمي لذلك الشيء .

وهذه الكلمة بالمفهوم التجريبي للسببية تعني : أن الشيء (أو الأشياء) الذي يقترن به (ب) دائماً على سبيل الصدفة ، يقترن بعدمه عدم (ب) دائماً على سبيل الصدفة أيضاً .

وأما بالمفهوم العقلي للسببية فهذه الكلمة تعني : أن الشيء (أو الأشياء) الذي يستتبع وجوده وجود (ب) استتباعاً ضرورياً ، يكون عدمه مستتباً لعدم ذلك الشيء استتباعاً ضرورياً أيضاً . فالسببية العدمية عند التجريبيين مجرد اقتران مطرّد بين عدمين صدفة ، وعند العقليين علاقة ضرورة بين عدم مفهوم وعدم مفهوم آخر .

والسببية العدمية بالمفهوم العقلي تعني : استحالة الصدفة المطلقة ، أي أن وجود الشيء مع عدم وجود سببه (أي مع عدم وجود ما يكون مستتباً لوجوده استتباعاً ضرورياً) مستحيل ، لأن عدم السبب سبب لعدم الشيء ، فلا يمكن أن يكون العدم الأول ثابتاً دون الثاني .

فاستحالة الصدفة المطلقة متضمنة في السببية العدمية بالمفهوم العقلي ، وأما السببية الوجودية بالمفهوم العقلي فلا تتضمن استحالة الصدفة المطلقة ، لأن مجرد أن (أ) يرتبط به (ب) ارتباطاً يجعل وجود (ب) ضرورياً عند وجود (أ) لا ينفي إمكان وجود (ب) بدون سبب .

كما نعرف في هذا الضوء أن السببية الوجودية بالمفهوم التجريبي تناقض السببية العدمية بالمفهوم العقلي ، لأنها تفترض أن الأشياء التي يقترن بها (ب) أو يتعقبها دائماً قد اقترن بها (ب) أو تعقبها على سبيل الصدفة دون أي استتباع ضروري ، وهذا يعني إمكان الصدفة المطلقة ، بينما تتضمن السببية العدمية بالمفهوم العقلي

استحالة الصدفة المطلقة .

ونستخلص من ذلك ما يلي :

أولاً : أن السببية الوجودية بالمفهوم العقلي لا تنفي إمكان الصدفة المطلقة .

ثانياً : أن السببية الوجودية بالمفهوم التجريبي تساوي الصدفة المطلقة المتمثلة في اقتران وجود شيء بوجود شيء آخر دون أي ضرورة .

ثالثاً : أن السببية العدمية بالمفهوم العقلي تساوي استحالة الصدفة المطلقة .

وفي هذا الضوء نستطيع أن نفهم باستيعاب المواقف القبلية الأربعة التي سبق أن استعرضناها كنقاط بدء أربع للتطبيقات المختلفة التي سوف نمارسها للمرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي :

ففي الموقف القبلي للتطبيق الأول نفترض : أنه لا يوجد أي مبرر قبلي لرفض علاقة السببية الوجودية بمفهومها العقلي بين (أ) و (ب) ، أي للايمان بعدمها ، ونقبل في نفس الوقت السببية العدمية بمفهومها العقلي الذي يتضمن استحالة الصدفة المطلقة .

وفي الموقف القبلي للتطبيق الثاني نفترض - كما في الأول - : أنه لا يوجد أي مبرر قبلي لرفض علاقة السببية الوجودية بمفهومها العقلي بين (أ) و (ب) ، وأما السببية العدمية بمفهومها العقلي فنفترض أنه لا يوجد أي مبرر قبلي للايمان بها ، كما لا مبرر للايمان بعدمها ، وهذا يعني : الشك في إمكان الصدفة المطلقة .

وفي الموقف القبلي للتطبيق الثالث نفترض - كما في الموقفين السابقين - : أنه لا يوجد أي مبرر قبلي لرفض علاقة السببية الوجودية بمفهومها العقلي بين (أ) و (ب) ، أي للايمان بعدمها ، ولكن يوجد مبرر قبلي لرفض علاقة السببية العدمية بمفهومها العقلي ، وهذا يعني : الإيمان المسبق بإمكان الصدفة المطلقة ،

ولا تناقض بين الايمان بإمكان الصدفة المطلقة وعدم رفض السببية الوجودية بالمفهوم العقلي كما عرفنا سابقاً .

وفي الموقف القبلي للتطبيق الرابع نفترض - خلافاً للمواقف الثلاثة السابقة - :
ا) أنك مبرراً قبلياً لرفض علاقة السببية الوجودية بمفهومها العقلي بين (أ)
و (ب) ، أي للايمان بعدمها ، فلا يوجد أي احتمال قبل الاستقراء للسببية
العقلية ، وإنما يحتمل قبلياً السببية بالمفهوم التجريبي لها ، أي أن (أ) تقترب
بها أو تعقبها (ب) بصورة مطردة .

التطبيق الأول

في هذا التطبيق نفترض أنه لا مبرر قبلي للايمان بنفي علاقة السببية الوجودية - بمفهومها العقلي - بين (أ) و (ب) ، كما نفترض مبرراً للاعتقاد باستحالة الصدفة المطلقة ، أي للايمان بعلاقة السببية العدمية - بمفهومها العقلي - بين عدم السبب وعدم المسبب .

وقد افترضنا أيضاً : أن القضية الاستقرائية التي نريد تطبيق الطريقة العامة للدليل الاستقرائي عليها ، هي : « ان كل (أ) يعقبها (ب) » ، وبحكم الموقف القبلي المفترض في هذا التطبيق يوجد أمام الدليل الاستقرائي ثلاث صيغ قضائية محتملة ، وهي :

أولاً : التعميم القائل : كل (أ) يعقبها (ب) .

ثانياً ، ان (أ) سبب لـ (ب) بالمفهوم التجريبي ، ولنعتبر عن ذلك بالقانون السبي .

ثالثاً : أن (أ) سبب لـ (ب) بالمفهوم العقلي ، ولنعتبر عن ذلك بعلاقة السببية ، فإن هذه السببية محتملة ، لأننا افترضنا في الموقف القبلي أنه لا يوجد مبرر مسبق للايمان بنفي علاقة السببية - بالمفهوم العقلي - بين (أ) و (ب) ، وكل ما لا يوجد مبرر لرفضه فهو محتمل .

والصيغة الأولى والثانية تعبران عن شيء واحد ، لأن السببية بالمفهوم التجريبي ليست إلا الإقتران أو التعاقب المطرد ، وبذلك تعود الصيغ الثلاث إلى قضيتي التعميم وعلاقة السببية ، والثانية تتضمن الأولى .

والدليل الاستقرائي - في تفسيرنا - ينتجه إلى اثبات علاقة السببية بين (أ) و (ب) وعن طريق هذه العلاقة يثبت التعميم بالصورة التي سوف نشرحها .

ونحن في تطبيق تلك الطريقة العامة للاستدلال الاستقرائي ، نحتاج إلى علم إجمالي يكون أساساً لتنمية احتمال السببية بالشكل الذي أشرنا إليه آنفاً ، وما دمنّا قد افترضنا العلم في الموقف القبلي باستحالة الصدفة المطلقة ، فهذا يعني : أن (ب) لها سبب ترتبط به بعلاقة السببية ، إذ لو لم يكن لها سبب لكان وجودها صدفة مطلقة ، والصدفة المطلقة قد افترضنا - بصورة قبلية - استحالتها . فإذا افترضنا أن هذا السبب الذي ترتبط به (ب) بعلاقة السببية ، هو إما (أ) وإما (ت) ، بمعنى أن سبب (ب) واحد منها فقط ، وأجرينّا تجربة أوجدنا فيها (أ) لنلاحظ ما سوف يقترن به ، فرأينا أن (ب) وجد في نفس الوقت ، فهذا الإقتران له حالتان : الأولى هي الحالة التي نتأكد فيها من عدم وجود (ت) في الطرف الذي أجرينا فيه تلك التجربة ، والأخرى هي الحالة التي لا يتاح لنا ذلك ، ونشك في أن (ت) موجود أو لا .

ففي الحالة الأولى سوف نستطيع أن نستنبط سببية (أ) لـ (ب) ، استنباطاً يقينياً على أساس موقفنا القبلي المفترض ، لأن (ب) ما دام من المستحيل أن يوجد بدون سبب ، وما دام لم يقترن به من الأشياء المحتمل كونها سبباً إلا (أ) ، فمن الضروري أن يكون (أ) هو السبب . ولا حاجة في هذا الاستنباط إلى أي علم إجمالي ، أو تنمية تدريجية للاحتمال ، لأن الدليل على السببية هنا استنباطي محض ، وليس استقرائياً .

وَأَمَّا فِي الْحَالَةِ الثَّانِيَةِ فَسَوْفَ تَكُونُ سَبَبِيَّةَ (أ) لـ (ب) مُشْكُوكَةً رَغْمَ اقْتِرَانِ أَحَدِهِمَا بِالْآخَرِ ، لِأَنَّ هَذَا الْاقْتِرَانَ كَمَا يُمْكِنُ أَنْ يَفْسَّرَ عَلَى أَسَاسِ وَجُودِ عِلَاقَةٍ سَبَبِيَّةٍ بَيْنَهُمَا ، كَذَلِكَ يُمْكِنُ أَنْ يَفْسَّرَ بِوصْفِهِ صَدْفَةً نَسَبِيَّةً وَيَفْتَرَضُ أَنَّ (ب) وَجَدَ نَتِيجَةَ لَوْجُودِ (ت) فِي تِلْكَ اللَّحْظَةِ . فَأَمَّا مَنَا - إِذَنْ - تَفْسِيرَاتِ لَظَاهِرَةِ الْاقْتِرَانِ بَيْنَ (أ) وَ (ب) فِي التَّجَرِبَةِ الَّتِي أَجْرَيْنَاهَا ، وَإِذَا كَرَّرْنَا التَّجَرِبَةَ ، وَنَجَحَتِ التَّجَرِبَةُ الثَّانِيَّةُ أَيْضًا ، وَاقْتَرَنَ (ب) فِيهَا بِـ (أ) فَسَوْفَ نَوَاجِهَ تَجَاهُهَا نَفْسَ التَّفْسِيرَيْنِ السَّابِقَيْنِ ، إِذَا مَا دَامَتِ الصَّدْفَةُ النَّسَبِيَّةُ مُحْتَمَلَةً فِي التَّجَرِبَةِ الْأُولَى ، فَهِيَ مُحْتَمَلَةٌ أَيْضًا فِي التَّجَرِبَةِ الثَّانِيَةِ .

وَفِي هَذِهِ الْحَالَةِ يَتَدَخَّلُ عِلْمُ أَجْمَالِي لِتَنْمِيَةِ اِحْتِمَالِ سَبَبِيَّةِ (أ) لـ (ب) ، وَفَقًّا لِنَظَرِيَةِ الْاِحْتِمَالِ . فَبَعْدَ تَجَرِبَتَيْنِ نَاجِحَتَيْنِ ، نَحْصُلُ عَلَى عِلْمِ أَجْمَالِي تَضُمُّ مَجْمُوعَةً أَطْرَافَهُ أَرْبَعَةٌ أَعْضَاءُ هِيَ الْحَالَاتُ الْأَرْبَعُ الْمُحْتَمَلَةُ فِي (ت) كَمَا بَلِيَ :

١ - ان (ت) لم يوجد مع كلتا التجربتين

٢ - انه وجد مع التجربة الأولى فقط

٣ - انه وجد مع التجربة الثانية فقط

٤ - انه وجد مع التجربتين

وَهَذِهِ الْحَالَاتُ الْأَرْبَعُ مَجْمُوعَةٌ مُتَكَامِلَةٌ ، تَتَكُونُ مِنْهَا مَجْمُوعَةٌ أَعْضَاءُ الْعِلْمِ الْأَجْمَالِيِّ ، وَلَنَرْمِزُ إِلَى كُلِّ عَضْوٍ فِي هَذِهِ الْمَجْمُوعَةِ بِـ (ع_١) ، وَإِلَى مَجْمُوعَةِ أَعْضَاءِ هَذَا الْعِلْمِ الَّتِي تَضُمُّ كُلَّ الْحَالَاتِ الْمُحْتَمَلَةِ لـ (ت) بِـ (ع_٢ ن) ، وَإِلَى نَفْسِ هَذَا الْعِلْمِ الْأَجْمَالِيِّ بِـ (عِلْم_٣) أَوْ (الْعِلْمُ الْأَجْمَالِيُّ ٣) . وَإِذَا لَمْ يَوْجَدْ أَيُّ مَبْرَرٍ لِنَفْضِ اِحْتِمَالِ وَجُودِ (ت) أَوْ اِحْتِمَالِ عَدَمِهِ عَلَى الْآخَرِ ، فَسَوْفَ يَنْقَسِمُ رَقْمُ الْبَقِيْنَ عَلَى الْأَعْضَاءِ الْأَرْبَعَةِ بِالتَّسَاوِيِّ .

وَحِينَ نَلَاظُ الْقَائِمَةَ الرَّابِعَةَ ، نَجِدُ أَنَّ ثَلَاثَ حَالَاتٍ مِنْهَا تَسْتَلْزِمُ سَبَبِيَّةَ

(أ) ل (ب) ، فهي الحالات الثلاث الأولى ، لأن (ت) غير موجود بموجبها ولو في تجربة واحدة على الأقل ، فلا يمكن أن يفسر وجود (ب) في كلتا التجريبتين إلا على أساس افتراض سببية (أ) له ، ما دمننا قد افترضنا - في الموقف القبلي - رفض الصدفة المطلقة . وأما الحالة الرابعة فهي حيادية تجاه ثبوت سببية (أ) ل (ب) ونفيها ، لأن فرضية وجود (ت) في كلتا التجريبتين لا تتضمن سببية (أ) ل (ب) ، ولا تتعارض مع هذه السببية . وهذا يعني : أن ثلاث قيم احتمالية من القيم الاحتمالية الأربع التي تتمثل في (العلم الاجمالي_٢) هي في صالح سببية (أ) ل (ب) ، وكذلك نصف القيمة الاحتمالية الرابعة بوصفها قيمة حيادية . وبذلك تكون درجة احتمال سببية (أ) ل (ب) بعد

تجربتين ناجحتين هي : $\frac{3}{4} = \frac{3}{8}$ ، وتكون بعد ثلاث تجارب ناجحة :

$\frac{10}{16}$. وهكذا يزداد احتمال سببية (أ) ل (ب) كلما ازدادت التجارب الناجحة ، تبعاً لارتفاع عدد الحالات أو الأعضاء التي تثبت سببية (أ) ل (ب) في مجموعة أطراف (العلم الاجمالي_٢) . وقد نعبر أيضاً عن هذا العلم الاجمالي الذي يستوعب الحالات الممكنة بعد عدد من التجارب الناجحة بـ «العلم الاجمالي البعدي» ، لأنه يمارس دوره في تنمية احتمال السببية بعد الاستقراء ، كما نعبر عنه بـ (العلم_٣) .

قاعدة الضرب او الحكومة

كما يوجد العلم الاجمالي البعدي ، كذلك يوجد علم اجمالي آخر ، وهو العلم الاجمالي بأن شيئاً ما سبب ل (ب) ، وهذا العلم ثابت قبل الاستقراء . فإذا افترضنا أن (ب) له سبب واحد هو إما (أ) وإما (ت) كان معنى ذلك : أن هذا العلم يضم في مجموعته عضوين فقط هما : (أ) و (ت) ، ولنرمز إلى هذا العلم بـ (العلم_١) ، وقد نعبر عنه : بـ «العلم الاجمالي القبلي» ، لأنه هو الذي

يحدد قيمة احتمال سببية (أ) ل (ب) قبل الاستقراء ، إذ تكون قيمته بموجب هذا الافتراض $\frac{1}{4}$ ، كما أن قيمة نفي هذه السببية هو : $\frac{1}{4}$ أيضاً . ولترمز إلى كل عضو من أعضائه بـ (ع_١) ، وإلى مجموعة أعضائه بـ (ع_{١ن}) ، وإلى مجموعة أعضائه - باستثناء (أ) - بـ (ع_{١ن} - ١) . وهذا يعني : أنا سوف نواجه ، بعد تجربتين ناجحتين مثلاً ، علمين اجباليين : (البعدي والقبلي) ، ولكل منهما تقييم لاحتمال سببية (أ) ل (ب) يختلف عن تقييم الآخر : فالعلم الاجبالي البعدي - العلم_٢ - بقيمته - كما عرفنا - بـ $\frac{7}{8}$ ، والعلم الاجبالي القبلي - العلم_١ - بقيمته بـ $\frac{1}{4}$ ، ويقيم نفيه بـ $\frac{1}{4}$ أيضاً .

فإذا أردنا أن نطبق قاعدة الضرب بين العلمين الاجباليين ، لتكوين علم اجبالي ثالث يحدد القيم الاحتمالية الحقيقية ، فسوف نحصل بعد تجربتين على ثمان حالات ، هي ناتج ضرب عدد أعضاء العلم الاجبالي البعدي - وهو أربعة - بعدد أعضاء العلم الاجبالي القبلي - وهو ٢ - ، أي أن كلا من الحالات الأربع المحتملة ل (ت) خلال تجربتين ، تنقسم إلى افتراض اقتران تلك الحالة ل (ت) بسببية (أ) ل (ب) ، وافتراض اقترانها بسببية (ت) ل (ب) ، فتنشأ ثمان حالات ، وهي كما يلي :

- ١ - إفتراض سببية (أ) ل (ب) ، و (ت) موجودة مع كلتا التجربتين .
- ٢ - إفتراض سببية (أ) ل (ب) ، و (ت) موجودة مع الأولى فقط .
- ٣ - إفتراض سببية (أ) ل (ب) ، و (ت) موجودة مع الثانية فقط .
- ٤ - إفتراض سببية (أ) ل (ب) ، و (ت) غير موجودة مع كل منها .
- ٥ - إفتراض سببية (ت) ل (ب) ، و (ت) موجودة مع كلتا التجربتين .
- ٦ - إفتراض سببية (ت) ل (ب) ، و (ت) موجودة مع الأولى فقط .
- ٧ - إفتراض سببية (ت) ل (ب) ، و (ت) موجودة مع الثانية فقط .

٨ - إفتراض سببية (ت) ل (ب)، و (ت) غير موجودة اطلاقاً .

والحالات الثلاث الأخيرة غير ممكنة ، لأنها تعني أن (ب) قد وجد بدون سبب ولو مرة واحدة على الأقل ، فيكون أماننا خمس حالات فقط ، فيشكل علم اجمالي نعبر عنه بـ (العلم الاجمالي_١) تضم مجموعته هذه الحالات الخمس . ولما كانت أربع منها تستبطن سببية (أ) ل (ب) ، فسوف تكون قيمة احتمال سببية (أ) ل (ب) بعد تجربتين ناجحتين $\frac{4}{8}$ بدلاً عن $\frac{1}{8}$ ، ونرمز إلى كل عضو في العلم الاجمالي_١ بـ (ع_١) وإلى مجموعة أعضائه بـ (ع_١ن) .

وإذا كانت التجارب الناجحة ثلاثاً ، وكان العلم الاجمالي القبلي (العلم_١) ذا عضوين فقط ، فسوف تصبح قيمة احتمال سببية (أ) ل (ب) على أساس العلم الاجمالي البعدي خاصة - العلم_٢ - : $\frac{10}{16}$ ، وعلى أساس (العلم الاجمالي_٢) الحاصل من ضرب أحد العلمين بالآخر $\frac{8}{16}$ ، لأن أعضاء (العلم_٢) بعد ثلاث تجارب ثمانية . وإذا ضرب هذا العدد في عدد أعضاء (العلم_١) حصلنا على ست عشرة حالة ، وسبع من هذه الحالات غير ممكنة وهي : الحالات التي لا تفترض وجود (ت) في جميع التجارب الثلاث ، ولا تفترض في نفس الوقت سببية (أ) ل (ب) ، فتتكون مجموعة (العلم_٢) من تسع حالات ، ثمان منها في صالح سببية (أ) ل (ب) .

وإذا افترضنا عضواً ثالثاً في مجموعة (العلم الاجمالي_١) ، بأن كان سبب (ب) إما (أ) وإما (ت) وإما (ج) ، فسوف تكون قيمة احتمال سببية (أ) ل (ب) التي تحدد على أساس (العلم الاجمالي_٢) بعد تجربتين $\frac{16}{16}$ بدلاً عن $\frac{4}{8}$ ، وذلك لأن عدد أعضاء (العلم_٢) في هذا الافتراض ٣ ، وعدد أعضاء (العلم_٢) ١٦ ، لأن محتملات (ت) في تجربتين ٤ ، ومحتملات ج ٤ ، و $4 \times 4 = 16$ ، و $16 \times 3 = 48$. ويسقط من هذا العدد كل الحالات التي تفترض عدم تكرار (ت) في كلتا التجربتين ، وتفترض في نفس الوقت سببيته ، وكل الحالات التي

تفترض عدم تكرار (ج) في كلتا التجربتين ، وتفترض في نفس الوقت سببته ،
وكل الحالات التي تفترض عدم تكرار (ج) و (ت) في كلتا التجربتين ،
وتفترض في نفس الوقت سببية أحدهما ، لأن هذه الحالات جميعاً غير محتملة .
وبعد إسقاطها تبقى ٢٤ حالة محتملة تكون مجموعة أطراف (العلم الاجمالي٢) ،
و١٦ حالة منها في صالح سببية (أ) ل (ب) ، ولهذا يكون احتمال هذه السببية
في الافتراض المذكور $\frac{16}{24}$.

وهكذا نجد على أساس الضرب أن ازدياد عدد التجارب يؤدي الى تسمية
احتمال سببية (أ) ل (ب) ، وان ازدياد عدد أعضاء العلم الاجمالي القبلي (العلم١)
يؤدي إلى إعاقه هذه التسمية نسبياً .

ولنحس إذا لاحظنا الكسر $\frac{16}{24}$ الذي كان يعبر عن قيمة احتمال السببية بعد
تجربتين ووجود ثلاث احتمالات في (العلم١) نجد أن البسط في هذا الكسر يعبر
عن عدد أعضاء (العلم٢) الذي يستوعب محتملات (ت) و (ج) في تجربتين ، وأن
المقام يعبر عن عدد أعضاء العلم الثالث .

وهكذا يمكن دائماً أن نعبر عن قيمة احتمال السببية بعد أي عدد من
التجارب ، ومع افتراض أي عدد من الأعضاء ل (العلم١) بكسر محدد بسطه :
عدد أعضاء (العلم٢) ، ومقامه : عدد أعضاء (العلم٣) ، أي أن قيمة احتمال
سببية (أ) ل (ب) $= \frac{ن_{٢ع}}{ن_{٣ع}}$. وذلك لأن (ع٢ ن) التي تعبر عن الحالات
التي يضمنها (العلم٢) إما تتضمن سببية (أ) ل (ب) ، وإما حيادية ، ففشتق
منها صورتان أو عدة صور تكون واحدة منها حتماً لصالح سببية (أ) ل (ب) ،
وهذا يكون عدد الصور التي تعتبر في صالح سببية (أ) ل (ب) مساوياً دائماً
ل (ع٢ ن) . وأما (ع٣ ن) فهي عبارة عن الحالات التي تتمثل في (العلم٣) ،

وهي مجموعها تعبر عن رقم اليقين ، وبذلك فنجعل مقاماً في ذلك الكسر الذي يحدد قيمة احتمال سببية (أ) ل (ب) .

وبإمكاننا ، إذا رمزنا إلى عدد التجارب بـ (ن) ، أن نستبدل المعادلة المتقدمة بما يلي :

قيمة احتمال سببية (أ) ل (ب) بعد أي عدد من التجارب ومع أي عدد من (ع ، ن) = $\frac{n_2}{n_2 + (n_1 - 1)}$ ،

أي $\frac{2 \text{ مضروباً في نفسه بعدد التجارب}}{2 \text{ مضروباً في نفسه بعدد التجارب} + \text{عدد الأعضاء المعاصرة لـ (أ) في العلم}}$

والبرهان على التطابق بين المعادلتين يتضح من النقاط التالية :

أولاً : ان الصور التي هي في صالح سببية (أ) ل (ب) ، ويتشكل منها بسط الكسر في المعادلة الأولى ، تحصل دائماً نتيجة لتعدد احتمالات وجود (ت) وعدمه في التجربتين أو الثلاث تجارب ، أو أي عدد آخر قمنا به من التجارب الناجحة ، وإذا كان (ع) متعددًا كما إذا كنا نحتمل أن يكون (ت) أو (ج) أو (هـ) أو (د) هو السبب لـ (ب) بدلاً عن (أ) ، فلكل (ع) احتمالان في التجربة الواحدة ، إذ يحتمل وجوده ويحتمل عدمه ، وأربعة احتمالات في تجربتين ، حيث أنه قد يوجد في كل منهما ، وقد يوجد في الأولى فقط ، أو في الثانية فقط ، أو لا يوجد فيها معاً ، وثمانية احتمالات في ثلاث تجارب ، وستة عشر احتمالاً في أربع تجارب ، وهكذا . وتتكون في هذه الحالة (ع ن) من ضرب عدد احتمالات كل (ع) بالآخر - وعدد عوامل الضرب هو عدد (ع) - ، وكل عامل من عوامل الضرب يمثل اثنين مضروباً في عدد التجارب ، أي اثنين في تجربة واحدة ، وأربعة في تجربتين ، وثمانية في ثلاث تجارب ، وهكذا .

ثانياً : أن مقام الكسر في المعادلة الأولى يضم - إضافة إلى صور سببية (أ) ل (ب) - صور سببية كل (ع) ، فإذا كان لدينا أربعة من (ع) ، مثلاً وهي (ت) (ج) (د) (هـ) ، دخلت الصور التي تكون في صالح سببية كل واحد منها في المقام ، وتحدد الصور التي هي في صالح سببية (ع) بالضرب أيضاً ، ولكن الضرب الذي يحدد صور سببية (ع) من قبيل (ج) مثلاً ، يختلف عن الضرب الذي كان يحدد صور سببية (أ) ل (ب) ، نتيجة لفقدانه عاملاً واحداً من عوامل الضرب ، ففي حالة وجود أربعة من (ع) ، والقيام بأربع تجارب يكون الضرب المحدد لصور سببية (أ) ل (ب) هو : $16 \times 16 \times 16 \times 16$ ، وأما الضرب المحدد لصور سببية (ج) ل (ب) مثلاً ، أو أي (ع) آخر فهو : $16 \times 16 \times 16$ فقط ، لأن احتمالات (ج) نفسه تدخل في عوامل الضرب الذي يحدد صور سببية (أ) ل (ب) ، ولا تدخل في عوامل الضرب الذي يحدد صور سببية نفسه .

ثالثاً : وعلى هذا الأساس فبإمكاننا أن نختصر الكسر في المعادلة الأولى ، بتقسيم كل واحد من الأعداد التي تمثل صور سببية (ع) في مقام ذلك الكسر على نفسه ، وتقسيم العدد الذي يمثل صور سببية (أ) ل (ب) في البسط وفي المقام معاً على ذلك العدد الذي يمثل صور سببية (ع) ، وبذلك يصبح العدد الذي يمثل صور سببية (أ) ل (ب) مساوياً لأحد عوامل الضرب فقط وهو : ٢ مضروباً في نفسه بعدد التجارب ، ويصبح العدد الذي يمثل سببية (ع) ل (ب) واحداً فقط ، وبهذا يثبت صحة استبدال الكسر $\frac{ن_{ع٢}}{ن_{ع٣}} ب \frac{ن_{٢}}{ن_{٣} + (ع - ١) \cdot ٢}$

فبدلاً عن أن نقول : إن الاحتمال البعدي لسببية (أ) ل (ب) يساوي : $\frac{\text{عدد أعضاء (العلم } _٢)}$

نقول : إنه يساوي : $\frac{\text{للأس } n}{\text{للأس } n + \text{عدد الأعضاء المعاصرة لـ (أ) في (العلم)}}$

وبتعبير آخر : إنه يساوي :

2 مضروباً في نفسه بعدد التجارب

2 مضروباً في نفسه بعدد التجارب + عدد الأعضاء المعاصرة لـ (أ) في (العلم)

وهذه المعادلة تبرهن على أنه كلما ازداد عدد التجارب ازدادت (ب) ، وبالتالي ازدادت قيمة الكسر أي قيمة احتمال السببية . كما أنه كلما ازداد في (العلم) عدد الأشياء المحتمل كون أي واحد منها سبباً لـ (ب) بدلا عن (أ) ازدادت قيمة (ع) في مقام الكسر ، وهو يؤدي إلى إضعاف قيمة الكسر ، وبالتالي قيمة احتمال السببية .

كما يتبرهن على أساس هذه المعادلة أيضاً: أنه إذا ازدادت التجارب وازداد عدد (ع) بنسبة واحدة ، ف سوف يكون أثر ازدياد التجارب في تنمية احتمال السببية أكبر من أثر ازدياد (ع) في إنقاصه . فاحتمال سببية (أ) لـ (ب)

بعد ثلاث تجارب ، ومع افتراض ثلاثة (ع) في (العلم) ، $\frac{8}{3+8} = \frac{8}{11}$.

وا احتمال سببية (أ) لـ (ب) بعد أربع تجارب ، ومع افتراض أربعة (ع) في (العلم) ،

يساوي $\frac{16}{4+16} = \frac{16}{20} = \frac{4}{5}$. واحتمال السببية بعد خمس

تجارب ، ومع افتراض خمسة (ع) ، $\frac{32}{5+32} = \frac{32}{37}$.

وبسهولة يمكننا أن نلاحظ ما قلناه من أن احتمال السببية يزداد في هذه الفروض كلما أضفنا إلى عدد التجارب مقداراً مساوياً لها نضيفه إلى عدد الأعضاء المعاصرة لـ (أ) في (العلم) ، وذلك لأن إضافة (ع) جديد

يؤدي إلى زيادة واحد فقط في مقام الكسر ، وأما اضافة تجربة واحدة فهي تؤدي إلى ضرب البسط وما يماثله في المقام في ٢ ، وبتعبير آخر: إن اضافة تجربة واحدة تؤدي إلى مضاعفة البسط ، بينما لا تؤدي اضافة تجربة واحدة و (ع) واحد الى مضاعفة المقام . وكلما ضعف البسط ولم يضاعف المقام تزداد قيمة الكسر ، ويستثنى من ذلك صورة ما إذا أضفنا إلى تجربة واحدة تجربة واحدة أخرى فقط ، وإلى (ع) واحد (ع) آخر ، فإننا في هذه الصورة نكون قد ضاعفنا البسط والمقام معاً ، وبهذا يظل احتمال سببية (أ) ل (ب) كما هو . ومن أجل هذا كان احتمال سببية (أ) ل (ب) بعد تجربة واحدة ، ومع معاصر واحد ل (أ) في العلم القبلي ، يساوي $\frac{2}{3}$ ، واحتمال سببته بعد تجربتين ، ومع افتراض معاصرين ل (أ) في العلم القبلي ، يساوي $\frac{2}{3}$ أيضاً ، لأن

$$\frac{2}{3} = \frac{4}{6} = \frac{2^2}{2 + 2} = \frac{2^2}{1 + 1}$$

وإذا قارنا النتائج التي انتهينا إليها في تحديد قيمة احتمال سببية (أ) ل (ب) ، على أساس ضرب أحد العلمين بالآخر ، بمبدأ الاحتمال العكسي ، نجد أنها متفقة تماماً مع المعادلة التي يمكن أن نحدد بموجبها قيمة احتمال السببية ، على أساس مبدأ الاحتمال العكسي ، لأن مبدأ الاحتمال العكسي يقرر : ان قيمة احتمال حادثة على أساس تكشف حقيقة ذات صلة بها هي : قيمة الاحتمال القبلي للحادثة ، مضروبة في قيمة احتمال تلك الحقيقة ، على افتراض وقوع الحادثة ، مقسوماً على قيمة الاحتمال القبلي للحقيقة التي تكشفت .

والحادثة هنا هي : سببية (أ) ل (ب) ، والحقيقة التي تكشفت هي اقتران (ب) ب (أ) في التجربة . فإذا افترضنا القيام بتجربتين ناجحتين ، وتكون مجموعة العلم الاجمالي القبلي من عضوين فقط ، فسوف تكون معادلة

الاحتمال العكسي كما يلي : $\frac{1 \times \frac{1}{2}}{\frac{1}{4} \times \frac{1}{2} + 1 \times \frac{1}{2}} = \frac{1}{3} = \frac{1}{3}$ لأن قيمة

الاحتمال القبلي لسببية (أ) ل (ب) $\frac{1}{2}$ ، وقيمة احتمال وجود (ب) في كلتا التجريبتين على افتراض سببية (أ) ل (ب) ، هي واحد صحيح . وقيمة الاحتمال المسبق لتكرار (ب) في كلتا التجريبتين هو : ناتج الجمع بين احتمال سببية (أ) ل (ب) ، واحتمال التكرار على افتراض سببية (ت) ل (ب) .

وهكذا نعرف : أن مبدأ الاحتمال العكسي يقوم على أساس الضرب ، وتحديد قيمة احتمال سببية (أ) ل (ب) ، وفقاً للعلم الاجمالي الثالث .

تطبيق البديهية الاضافية الثالثة : (الحكومة)

ولكن مبدأ الاحتمال العكسي على خطأ في ذلك ، لأن قاعدة الضرب إنما تنطبق في حالة التنافي بين تقييمين لعلمين اجماليين إذا كانا متكافئين ، ولا تنطبق إذا كانت القيمة التي يحددها أحد العلمين حاكمة على القيمة التي يحددها العلم الآخر ، وفقاً للبديهية الاضافية الثالثة في نظرية الاحتمال .

وهذا ما نلاحظه فعلاً في العلم الاجمالي القبلي والعلم الاجمالي البعدي ، فإن القيمة الاحتمالية التي يحددها العلم الاجمالي البعدي لسببية (أ) ل (ب) ، حاكمة على القيمة الاحتمالية التي يحددها العلم الاجمالي القبلي لنفي سببية (أ) ل (ب) ، فلا موضع للضرب .

وبتوضيح تطبيق البديهية الاضافية الثالثة من البيان التالي :

إن المعلوم بالعلم الاجمالي القبلي كلني ، وهو سببية شيء غير محدد يحتمل أن يكون (أ) ، ويحتمل أن يكون (ت) . ولكن هذا الشيء الكلتي يصبح -

بعد القيام بتجربتين ناجحتين - مقيداً بقيد ، وهو كونه موجوداً في كلتا التجربتين . فسبب (ب) ، رغم أنه غير محدد شخصياً ، ولكنه محدد وصفاً بأنه موجود في كلتا التجربتين . فالعلم الاجمالي الأول - إذن - هو : علم بأن سبب (ب) شيء موجود في كلتا التجربتين . والعلم الاجمالي الثاني ينفي - بقيمة احتمالية كبيرة - أن (ت) موجود في كلتا التجربتين ، وهذه القيمة الناقية لتكرر (ت) في كلتا المرتين ، والمستمدة من العلم البعدي ، تنفي مصداقية (ت) للكلتي المقيد المعلوم كونه سبباً في العلم الاجمالي القبلي ، وبالتالي طرفيته لذلك العلم ، لأن ما يعلم أنه سبب في العلم القبلي شيء موجود في كلتا التجربتين ، فأبي قيمة احتمالية تنفي وجود (ت) في كلتا التجربتين ، تنفي بنفس الدرجة مصداقيته للمعلوم بالعلم القبلي ، وبذلك تكون حاكمة على القيمة الاحتمالية لسببية (ت) المستمدة من العلم القبلي ، تطبيقاً للبديهية الاضافية الثالثة التي تقدم توضيحها واثباتها في نظرية الاحتمال ، لأننا نواجه في موقفنا هذا حالة من حالات الفرضية الأولى من الفرضيتين اللتين تفيان بالحكومة ، وهي : أن يكون المعلوم في العلم الاجمالي مقيداً بصفة هي لازم أعم لأحد طرفيه ، وليست كذلك للطرف الآخر ، والصفة هنا هي : وجود الشيء في التجارب الناجحة ، فإن هذه الصفة قيد في سبب (ب) ، وهي لازم أعم لـ (أ) ، وليست كذلك بالنسبة إلى (ت) .

وما ذكرناه يبرهن على أن قيمة احتمال سببية (أ) لـ (ب) بعد أي عدد من التجارب الناجحة تحدّد على أساس العلم الاجمالي البعدي فقط ، لا على أساس العلم الاجمالي الثالث الحاصل بالضرب ، وسوف تكون قيمة احتمال سببية (أ) لـ (ب) على أساس الحكومة أكبر من قيمته على أساس الضرب الذي يفترضه مبدأ الاحتمال العكسي .

وللمقارنة بين القيمتين نفترض : أن (ع_١) (أعضاء العلم الاجمالي

القبلي (ثلاثة ، وهي : (أ) و (ت) و (ج) ، ومعناه أن الاحتمال القبلي لسببية (أ) ل (ب) هو : $\frac{1}{3}$. فإذا طبقنا معادلة مبدأ الاحتمال العكسي بعد تجربتين ناجحتين ، حصلنا على ما يلي :

$$\cdot \frac{2}{3} = \frac{\frac{1}{3}}{\frac{1}{2}} = \frac{\frac{1}{3}}{\frac{1}{4} \times \frac{1}{3} + \frac{1}{4} \times \frac{1}{3} + 1 \times \frac{1}{3}}$$

وإذا طبقنا الكسر الذي وضعناه لتعديد قيمة احتمال سببية (أ) ل (ب)

$$\cdot \frac{2}{3} = \frac{4}{6} = \frac{2}{2+2} \text{ : حصلنا على ما يلي :}$$

وأما إذا حددنا قيمة احتمال سببية (أ) ل (ب) على أساس الحكومة بدلاً

عن الضرب ، فسوف تكون $\frac{12}{16}$ ، لأن المحدد على هذا الأساس هو العلم

الإجمالي البعدي وحده ، وهذا العلم تشتمل مجموعته على ست عشرة حالة هي ناتج ضرب محتملات (ت) في تجربتين بمحتملات (ج) فيها ، وتسع من هذه الحالات تفترض عدم التكرار لا في (ج) ولا في (ت) ، وست تفترض التكرار في أحدهما ، وصورة واحدة تفترض تكررها معاً ، والتسع كلها في صالح سببية (أ) ل (ب) ، والست ، نصفها في صالح ذلك ، ونصفها الآخر في صالح سببية أحد الأمرين الآخرين ، وأما الصورة التي تفترض تكرار (ت) و (ج) معاً ، فهي حيادية تجاه الثلاث ، وبذلك يكون ثلث قيمتها في صالح سببية (أ) ل (ب) ، فتكون قيمة احتمال سببية (أ) ل (ب) $\frac{1}{16} + \frac{1}{16} \times \frac{1}{2} = \frac{12}{16}$ ، وهذه القيمة أكبر من القيمة التي تحددها على أساس الضرب .

والفارق بين القيمتين يعبر عن ذلك الجزء الذي يفتى بالضرب من القيمة

الاحتمالية التي يحددها العلم الإجمالي البعدي لسببية (أ) ل (ب) ، لأن الضرب يفترض تعارضاً بين قيم الملمين ، فتسبب قيم العلم الإجمالي القبلي من خلال الضرب ، تخفيضاً في القيمة التي يفترضها العلم الإجمالي البعدي لاحتمال سببية (أ) ل (ب) ، بينما لا يوجد تعارض على أساس الحكومة ، ولا يمكن لقيم العلم القبلي أن تؤثر على القيمة الاحتمالية لسببية (أ) ل (ب) المحددة بموجب العلم الإجمالي البعدي .

الحكومة تدفع مشكلة الاحتمال القبلي

وبالحكومة - التي برهنا عليها - يمكن التخلص من إحدى المشاكل المهمة التي تواجه تطبيق نظرية الاحتمال على الدليل الاستقرائي .

وهذه المشكلة تقوم على أساس تطبيق قاعدة الضرب ومبدأ الاحتمال المعكسي ، لأن هذا الأساس يفرض التعارض بين قيمة احتمال سببية (أ) ل (ب) التي يحددها العلم الإجمالي البعدي ، وقيمة احتمال نفى هذه السببية التي يحددها العلم الإجمالي القبلي . وهذا التعارض يفرض على قيمة احتمال سببية (أ) ل (ب) أن تنخفض نتيجة للضرب ، كما لاحظنا في مثال تجربتين ناجعتين مع وجود ثلاثة أعضاء في العلم القبلي ، وكلما ازداد عدد الأعضاء في هذا العلم ازدادت قيمة احتمال نفى سببية (أ) ل (ب) المستمدة من هذا العلم ، وبالتالي تزداد درجة انخفاض القيمة الاحتمالية للسببية التي يحددها العلم الإجمالي البعدي .

ومن الواضح أن العلم الإجمالي القبلي إذا لوحظ بصورة سابقة على أي استقراء ، فلا مبرر لحصر أعضائه في (أ) و (ت) ، أو في (أ) و (ت) و (ج) ، بل لا بد من افتراض كمية كبيرة جداً من الأعضاء فيه ، لأن سببية أي شيء ل (ب) تكون محتملة إذا افترضنا مرحلة سابقة على أي استقراء وتجربة . وهذا يعني : ان قيمة احتمال نفى سببية (أ) ل (ب) التي يحددها العلم القبلي

سوف تصبح كبيرة جداً ، ومساوية لرقم العلم تقريباً . ولما كانت هذه القيمة معارضة لقيمة احتمال السببية التي يحددها العلم البعدي ، فمن الطبيعي أن لا تسمح لها بالنمو المطلوب إذا كانت كبيرة جداً .

وهذه المشكلة تزول على أساس الحكومة ، لأن الحكومة تبرهن على أن القيمة الاحتمالية لعدم سببية (أ) ل (ب) التي يحددها العلم القبلي ، بحكومة للقيمة الإحتمالية للسببية التي يحددها العلم البعدي ، وليست معارضة لها ، فلا أثر لها في تخفيضها أو المنع من نموها ، وإنما تحدد قيمة احتمال السببية على أساس العلم الاجمالي البعدي فقط .

وأما على أساس قاعدة الضرب فالمشكلة قائمة ، ويجب - لكي يتاح التخلص منها - إدخال تغيير على العلم الاجمالي القبلي ، وذلك لأن هذا العلم - بصيغته التي قدمناها - يستبطن افتراض أن سبب (ب) شيء واحد فقط ، وعلى أساس هذا الافتراض كانت قيمة احتمال سببية (أ) ل (ب) بموجب العلم القبلي تنخفض كلما ازداد عدد الأشياء المحتمل كونها أسباباً ل (ب) ، ولكن هذا الافتراض نفسه لا مبرر له ، ما دمنا نتحدث عن مرحلة سابقة على كل استقرار وتجربة . إذ كيف يتاح في هذه المرحلة أن نعرف أن سبب (ب) شيء واحد فقط . وإذا أسقطنا هذا الافتراض فسوف تكون احتمالات السببية ل (أ) و (ت) و (ج) ... احتمالات غير متنافية ، فيظل احتمال سببية (أ) ل (ب) : $\frac{1}{4}$ ، واحتمال نفى هذه السببية : $\frac{3}{4}$ أيضاً ، مهما ازدادت احتمالات السببية ، لأن سببية (أ) ل (ب) ونفى هذه السببية مجموعة متكاملة ، فتشكل علماً اجمالياً ينقسم فيه رقم اليقين على كل من السببية ونفيها بالتساوي .

مشكلة قوة احتمال الجامع

وهناك مشكلة أخرى يواجهها تطبيق نظرية الاحتمال على الدليل

الاستقرائي ، حتى إذا انطلقنا في التطبيق من مبدأ الحكومة ، بدلاً عن مبدأ الاحتمال العكسي .

وهي ان زيادة عدد الأعضاء المحتمل كونها أسباباً لـ (ب) في العلم الاجمالي القليل ، يعني أن القيمة الاحتمالية التي يحددها العلم الاجمالي البعدي لنفي سببية (أ) لـ (ب) ، ليست ضئيلة بالدرجة المطلوبة ، فإن العلم الاجمالي البعدي ، إذا أخذ وحده أساساً للتقييم كما يفرض مبدأ الحكومة ، فسوف يُعطي لاحتمال نفي سببية (أ) لـ (ب) نصف القيمة الاحتمالية لتكرار الشيء المنافس لـ (أ) في احتمال السببية لـ (ب) . فإذا كان منافس (أ) منحصراً في (ت) مثلاً ، فسوف تكون قيمة احتمال تكرره في تجربتين : $\frac{1}{2}$ ، وفي ثلاث تجارب $\frac{1}{8}$ ، وسوف يأخذ احتمال نفي سببية (أ) لـ (ب) نصف هذه القيمة . وأما إذا كان هناك عدد كبير من الأشياء محتمل كونها أسباباً لـ (ب) ، فسوف تكون قيمة احتمال تكرار الجامع بين هذه الأشياء في كل التجارب الناجحة ، أكبر كثيراً من قيمة احتمال تكرار (ت) إذا كان هو البديل الوحيد لـ (أ) ، وسوف يأخذ احتمال نفي سببية (أ) لـ (ب) من قيمة احتمال تكرار الجامع بين الأشياء المنافسة لـ (أ) قدرأ أكبر من النصف بكثير ، لأن تكرار الجامع يحتوي على أقسام كثيرة من الصور المحتملة : فهناك صور وجود فرد واحد من الجامع في كل التجارب ، وهذه الصور تعطي لاحتمال نفي سببية (أ) لـ (ب) نصف قيمتها الاحتمالية ، لأن كل واحدة من هذه الصور تلائم افتراض سببية (أ) لـ (ب) ، وتلائم افتراض سببية ذلك الفرد المفترض فيها تكرره . وهناك صور وجود فردين من ذلك الجامع في كل التجارب كـ (ت) و (ج) مثلاً ، وهذه الصور تعطي لاحتمال النفي ثلثي قيمتها الاحتمالية ، لأنها تلائم مع افتراض سببية (أ) لـ (ب) ، وافتراض سببية (ت) لـ (ب) ، وافتراض سببية (ج) لـ (ب) . وهناك صور وجود ثلاثة أفراد من ذلك الجامع ، وهذه الصور تعطي لاحتمال النفي ثلاثة أرباع قيمتها . وهكذا يثبت أن الجزء الأكبر من القيمة

الاحتمالية للجوامع سوف يكون في صالح نفي سببية (أ) ل (ب) .

والتقلب على هذه المشكلة يمكن أن يتم بالشكل التالي :

إذا افترضنا أن (ت) هو المنافس الوحيد ل (أ) في السببية ل (ب) ، وكان (ت) موجوداً في كل التجارب الناجحة ، فهذا يعني : أننا كلما أوجدنا (أ) وجدت (ت) و (ب) معاً ، وما دمنا نتحدث عن مرحلة سابقة على كل استقراء وتجربة فهذا يفترض : أننا لا نملك أي معلومات عن أسباب (ت) و (ب) معاً ، وعلى هذا الأساس نواجه بالنسبة إلى (ت) نفس ما نواجه بالنسبة إلى (ب) ، فهناك احتمال أن يكون (أ) سبباً ل (ب) ، واحتمال أن يكون (ت) سبباً ل (ب) ، وهذا الاحتمال الثاني لا ينفي سببية (أ) ل (ب) بأي شكل من أشكالها ، إذ قد يكون (أ) سبباً ل (ت) نفسه فيكون (أ) سبباً ل (ب) بصورة غير مباشرة ، فلماذا افترضنا أن احتمال سببية (أ) ل (ب) بصورة مباشرة ، سوف يأخذ نصف القيمة الاحتمالية لتكرار (ت) ، واحتمال سببية (ت) ل (ب) بصورة مباشرة سوف يأخذ النصف الآخر منها ، فإن احتمال سببية (أ) ل (ب) ، بالمعنى العام من السببية - الذي يعبر عن احد أشكال التلازم بما فيها السببية المباشرة والسببية غير المباشرة - ، سوف يأخذ $\frac{3}{4}$ من القيمة الاحتمالية لتكرار (ت) ، وسوف يكون $\frac{1}{4}$ من هذه القيمة معبراً عن سببية (ت) ل (ب) وسببية غير (أ) ل (ت) ، وهذا يعني بنفسه إدخال عنصر ثالث إلى جانب (ب) و (ت) ، وهذا العنصر الثالث بنفسه يحتمل أن يكون مرتبطاً ارتباطاً لزوم ب (أ) . وهكذا سوف يكون جزء من هذه القيمة أيضاً في صالح سببية (أ) ل (ب) بالمعنى العام ، وهذا يعني : أن الكسر الذي يمثل نفي هذه السببية من القيمة الاحتمالية لتكرار (ت) في كل التجارب ، سوف يكون ضئيلاً جداً . وهذا يبرهن على أن القيمة الاحتمالية لتكرار الجوامع بين الأشياء المتنافسة ل (أ) في السببية المباشرة ، مهما كبرت بسبب ازدياد عدد هذه الأشياء ، لا يؤدي إلى ارتفاع درجة احتمال نفي السببية بالمعنى العام بين

(أ) و (ب) ، لأن هذا التنفي لا يأخذ من تلك القيمة إلا كسراً ضئيلاً جداً ،
 بينما يأخذ احتمال سببية (أ) لـ (ب) بالمعنى العام الجزء الأكبر من تلك القيمة ،
 زائداً قيمة احتمال نفى الجامع .

وبكلمة أخرى : إن (ت) إذا كان موجوداً حقاً في كل التجارب التي
 مارسنا فيها إيماد (أ) ، فهو لا يختلف - من وجهة نظر الاستدلال الاستقرائي -
 عن (ب) في نفيه ، سوى أن وجود (ب) في خلال التجربة معلوم ، ووجود
 (ت) محتمل . وهذا يعني : أن الدليل الاستقرائي في حالة وجود (ت) ، أو
 أي عدد من الأشياء المنافسة لـ (أ) في السببية المباشرة ، سيواجه مجموعة
 الأشياء التي رافقت إيماد (أ) ، بما فيها (ب) ككل ، وبثبت - بتطبيق
 نظرية الاحتمال - علاقة اللزوم بينها .

وأما إذا افترضنا العلم مسبقاً بعدم وجود علاقة لزوم ورابطة سببية بين
 (أ) و (ت) ، فهذا يعني : أننا افترضنا معلومات استقرائية ، وتجاوزنا عن
 تطبيق الدليل الاستقرائي في المرحلة السابقة على كل استقراء وخبرة إلى مرحلة
 متأخرة من مراحل سير الفكر الاستقرائي ، وفي هذه المرحلة سوف يتقلص
 عدد الأشياء المحتمل منافستها لـ (أ) ، نتيجة لتتابع الخبرات والمعلومات
 الاستقرائية .

قيمة احتمال الشيء المنافس

وقد كنا نفترض حتى الآن : أن قيمة احتمال وجود (ت) في كل تجربة
 بصورة مستقلة عن وجوده أو عدمه في تجربة أخرى هو $\frac{1}{p}$ ، ولا بد
 الآن من دراسة مبررات هذا الافتراض .

إن تحديد درجة احتمال وجود (ت) في كل تجربة بصورة مستقلة عن

وجوده أو عدمه في تجربة أخرى ، له طريقان :

أحدهما : أن نلاحظ نسبة تكرر (ت) في الحالات المختلفة الماضية ، ونجمل من هذه النسبة درجة لتحديد قيمة احتمال وجود (ت) فعلا خلال التجربة . وهذا الطريق لا يمكن افتراضه في المرحلة الحاضرة من البحث ، لأنه طريق استقرائي يقوم على أساس الاستدلال الاستقرائي ، ونحن إذ نحاول تفسير الاستقراء ككل ، لا بد أن نفترض التجرد عن أي معلومات واستدلالات استقرائية ، بما فيها الاستدلال على نسبة وجود (ت) فعلا على أساس النسبة الملحوظة في الحالات السابقة .

والطريق الثاني لتحديد درجة الاحتمال المطلق ل (ت) هو : أن نحدد قيمته بصورة مستقلة عن أي معلومات قبلية عن نسبة وجوده في الطبيعة . وهذا هو الطريق الصحيح الذي ينسجم مع المرحلة الحاضرة من البحث ، وعلى هذا الأساس قد يفترض : أن قيمة احتمال وجود (ت) في كل تجربة بصورة مستقلة هي $\frac{1}{4}$ ، لعدم وجود مبرر للمرحلة المفترضة للبحث - لتوزيع احتمال وجوده أو عدمه في كل تجربة على الاحتمال الآخر ، بل يشكل الوجود والعدم مجموعة متكاملة يقوم على أساسها علم إجمالي ينقسم على الافتراضين المحتملين بالتساوي .

ولكن يمكن أن لا يكون هذا التقدير لقيمة احتمال (ت) سليماً إذا لاحظنا ما يلي :

أولاً : أننا قد افترضنا في الموقف القبلي - الذي نعالج الاستدلال الاستقرائي على أساسه - قبول مبدأ السببية ، وهذا يعني : أن (ت) تمثل حلقة في خط سبي ترتبط فيه بحلقة سابقة من الحوادث ، وتلك بحلقة أخرى ، وهكذا . وما لم توجد الحلقة في أي مرحلة من هذا الخط السبي لا يمكن أن تتبعها الحلقة الأخرى .

وثانياً : ان كل حلقة من المعلوم ، أو من المحتمل - على الأقل - أنها لا تؤثر في إيجاد الحلقة التالية إلا ضمن شروط معينة ، يجب أن تتوفر لكي توجد الحلقة التالية عقيب الحلقة السابقة : فقد تكون حالة مرضية تعبر عن حلقة في الخط السبي ، وحالة جرائم معينة في جسم المريض تعبر عن حلقة سابقة ، ولكن هذه الحلقة السابقة لا تؤثر في إيجاد تلك الحالة المرضية إلا ضمن شروط معينة ، من قبيل : درجة مناعة الجسم ، ونوع الغذاء الذي يتناوله ، إلى غير ذلك من العوامل .

وثالثاً : أن هذا يعني : أن احتمال وجود (ت) في لحظة يتضمن احتمال وجود خط سبي تمثل مرحلته الأخيرة في (ت) ، ويتضمن في كل مرحلة سابقة الشروط التي يجب توفرها لكي توجد الحلقة اللاحقة عقيب الحلقة السابقة . وقيمة احتمال هذا الخط السبي هو ناتج ضرب قيمة احتمال وجود الشروط اللازمة في كل مرحلة من مراحل الخط السبي ، بقيمة احتمال وجود الشروط اللازمة في المرحلة الأخرى منه . ونظراً إلى أن هذا الخط السبي يحتوي على كمية كبيرة جداً من المراحل ، فسوف تكون قيمة وجود (ت) في تجربة واحدة في غاية الضآلة .

وبهذا الطريق يمكن التغلب على المشاكل السابقة التي كانت تثار ، بسبب القيمة القليلة الكبيرة لاحتمال عدم سببية (أ) لـ (ب) ، أو بسبب قوة احتمال تكرار الجامع بين الأشياء المنافسة لـ (أ) ، وسوف يتاح لنا التغلب على تلك المشاكل عن هذا الطريق ، حتى لو انطلقنا في تطبيق نظرية الاحتمال من قاعدة الضرب بدلاً عن مبدأ الحكومة ، وافترضنا - بصورة مسبقة على الاستقراء - أن سببية (أ) لما عدا (ب) غير محتملة .

ولتوضيح ذلك يمكن أن نأخذ الكسر الذي وضعناه سابقاً لتحديد قيمة

احتمال سببية (أ) ل (ب) ، بعدد عدد من التجارب الناجحة على أساس

$$\text{الضرب ، وهو : } \frac{n_p}{(n_p - 1) + n_p} .$$

إن عدد الأشياء المنافسة ل (أ) في العلم الاجمالي إذا كان كبيراً جداً فسوف يصبح الجزء الثاني من المقام أي (ع_١ - ١) كمية كبيرة جداً ، وكلما ازداد المقام تضاءلت قيمة الكسر .

هذه هي المشكلة ، ويتم التغلب عليها نتيجة لإعطاء n_p معنى آخر ، بدلاً عن كونه ضرب اثنين في نفسه بعد التجارب ، وهو : أن يكون بمعنى ضرب ٢ في نفسه بعدد مراحل الخط السبي ، وضرب الناتج في نفسه بعدد التجارب. فإذا افترضنا أن عدد مراحل الخط السبي لوجود (ث) في تجربة واحدة مساوية لعدد أعضاء العلم الاجمالي القبلي المنافسة ل (أ) في السببية ، فسوف يكون احتمال سببية (أ) ل (ب) بعد تجربة واحدة ناجحة : $\frac{1}{p}$ ، مهما كان عدد أعضاء العلم الاجمالي القبلي كبيراً ، ويبدأ الاحتمال بالنمو بعد ذلك خلال التجارب الناجحة. ولكن هذا إذا لم نفترض أن (ع_١) كمية غير متناهية ، بالمعنى الحقيقي لعدم التناهي ، وإلا لم يحدد افتراض التساوي بين (ن_٢) و (ع_١) ، إذ يصبح الكسر معبراً عن نسبة كمية غير متناهية إلى كمية أخرى غير متناهية $\frac{\infty}{\infty}$ ، وهي نسبة لا معنى لها إذا لم نتصور في الكميات غير المتناهية أن يكون بعضها أكبر من بعض .

التطبيق الثاني

في هذا التطبيق نفترض : أنه لا مبرر قبلي للايمان بنفي علاقة السببية الوجودية - بمفهومها العقلي - بين (أ) و (ب) ، ولا للايمان باستحالة الصدفة المطلقة ، وهذا يعني : أن من المحتمل أن يكون لـ (ب) سبب توجد حتماً عند وجوده ، ومن المحتمل في نفس الوقت أن توجد أحياناً بدون سبب أيضاً ، وهو معنى الصدفة المطلقة .

والعامل الجديد في هذا الموقف هو الاحتمال القبلي للصدفة المطلقة ، وهذا الاحتمال لا يسمح للمستقرىء أن يستنتج من اقتران (أ) و (ب) في التجربة ، سببية (أ) لـ (ب) ، حتى إذا لم يكن يوجد احتمال لسببية (ت) أو (ج) أو شيء آخر لـ (ب) ، لأن الصدفة المطلقة محتملة ، وما دامت محتملة فقد يكون (ب) موجوداً صدفة .

فلنفترض - مثلاً - أن (أ) هو الشيء الوحيد المحتمل كونه سبباً لـ (ب) ، لنعرف ما هو الطريق لتنمية احتمال هذه السببية ونفي احتمال الصدفة المطلقة ، وعلى أساس أي علم اجمالي يمكن أن ننمي احتمال استحالة الصدفة المطلقة ، وبالتالي احتمال سببية (أ) لـ (ب) ، بعد أن كان من الواضح عجز العلم الاجمالي البعدي الذي كنا نتخذهُ أساساً لتنمية احتمال السببية في التطبيق السابق للقيام بهذا الدور ، لأن ذلك العلم لا يمكنه أن يعمل شيئاً ، سوى أن يثبت - بقيمة احتمالية كبيرة - أن (ت) لم يتكرر في كل التجارب

الناجحة . ولا ينفع ذلك في هذا التطبيق ، لأننا نشك هنا في استحالة الصدفة المطلقة ، وافترض أن (ت) ، غير موجود لا يمكنه أن ينفي احتمال وجود (ب) كصدفة مطلقة .

والواقع ان طريقتنا في تفسير الدليل الاستقرائي تتيح لنا أن نطبق نظرية الاحتمال على نفس احتمال استحالة الصدفة المطلقة ، فننميه باستمرار من خلال التجارب الناجحة على أساس اجمالي فنحصل على درجة كبيرة من التصديق باستحالة الصدفة المطلقة ، ويكون هذا التصديق بنفسه استقرائياً ، وتوضيح ذلك كما يلي :

إن استحالة الصدفة المطلقة معناها - كما تقدم - : السببية العدمية ، أي أن عدم السبب سبب لعدم المسبب . فالشك في استحالة الصدفة المطلقة شك في السببية العدمية ، أي في سببية عدم السبب لعدم المسبب ، وهو من قبيل الشك في سببية (أ) ل (ب) ، ويمكننا أن نحصل على علم اجمالي شرطي نطبق عليه نظرية الاحتمال لتنمية احتمال سببية عدم السبب لعدم المسبب ، وذلك حينما نلاحظ جميع حالات عدم وجود ما يمكن أن يكون سبباً فنجد أنها تقتزن دائماً بعدم المسبب ، كما كنا نلاحظ جميع حالات وجود (أ) فنجد أنها تقتزن دائماً ب (ب) . وهذا الاقتران أمر ضروري وحتمي إذا كان عدم السبب سبباً لعدم المسبب ، وأما إذا لم تكن السببية العدمية ثابتة ، فليس من الضروري أن يكون عدد المسبب ثابتاً في حالات عدم السبب ، وهذا يعني : أننا نحتمل ارتباط عدم المسبب بعدم السبب ، وكون الأعداد الملحوظ ثبوتها للمسبب نتيجة لأعدام مماثلة للمسبب ، ونحتمل في مقابل ذلك : أنه لا ارتباط بين عدم السبب وعدم المسبب ، فلو افترضنا أننا لاحظنا حالتين اقترن فيها عدم المسبب بعدم السبب ، أمكننا القول بأن عدم السبب إذا كان سبباً لعدم المسبب فهذا الاقتران في كلتا الحالتين ضروري ، وأما إذا لم يكن عدم السبب سبباً لعدم المسبب فليس من المعلوم أن عدم المسبب - على هذا الافتراض - كان

يفترن بعدم السبب ، إذ توجد احتمالات أربعة على هذا الافتراض وهي :

أولاً : أن لا يثبت عدم المسبب في كلتا الحالتين .

ثانياً : أن لا يثبت في الحالة الأولى فقط .

ثالثاً : أن لا يثبت في الحالة الثانية فقط .

رابعاً : أن يثبت في كلتا الحالتين .

وهذه الاحتمالات الأربعة تمثل أربع قضايا شرطية محتملة فعلاً ، كلها تشترك في شرط واحد وهو : افتراض نفي السببية العدمية ، وتتميز كل واحدة منها بجزء خاص ، وهي كلها محتملة - كما قلنا - رغم أن الجزء في الثلاث الأولى منها غير صحيح ، لأن صدق الشرطية ليس بصدق جزائها فعلاً ، بل بصدق العلاقة فيها بين الشرط والجزء . وهذه القضايا الشرطية الأربع تكون مجموعة متكاملة يتألف منها علم إجابي شرطي شرطه هو : افتراض نفي السببية العدمية ، وجزاؤه مردد بين الجزاءات الأربعة التي تمتاز بها القضايا الشرطية المحتملة ، وبهذا تكتسب كل قضية شرطية محتملة قيمتها الاحتمالية من هذا العلم الإجابي الشرطي . ولما كان الجزء غير صحيح فعلاً في القضايا الشرطية الثلاث الأولى ، فالطريقة الوحيدة للحفاظ على صدق تلك القضايا الشرطية الثلاث هي افتراض أن شرطها غير ثابت ، كما تقدم في نظرية الاحتمال عندما درسنا تطبيق النظرية على العلوم الشرطية ، ويؤدي ذلك إلى أن تلك القضايا الثلاث سوف تدل - بما تملك من قيم احتمالية - على نفي شرطها ، ونفي شرطها تعبير آخر عن ثبوت السببية العدمية ، فتصبح السببية العدمية - التي تساوي استحالة الصدف المطلقة - محوراً لتجمع قيم احتمالية مستمدة من ذلك العلم الإجابي الشرطي ، وكلما ازدادت الحالات التي لوحظ فيها الإقتران بين عدم السبب وعدم المسبب ازدادت تلك القيم الاحتمالية .

واحتمال السببية العدمية - استحالة الصدف المطلقة - سوف يمتص كل القيم

الاحتمالية التي يضمها العلم الاجبالي الشرطي ، باستثناء القيمة الاحتمالية للقضية الشرطية القائلة : « لو لم يكن عدم السبب سبباً لعدم المسبب لثبت عدم المسبب في كل الحالات » ، لأن تلك القيم كلها تبرهن على نفي الشرط ، وبذلك تبرهن على السببية العدمية . وأما القيمة الاحتمالية لتلك القضية الشرطية فهي حيادية تجاه السببية ، وبذلك يحصل احتمال السببية على نصفها ، وتكون قيمته مساوية لقيمة العلم الاجبالي الشرطي ، باستثناء نصف قيمة من قيم أطرافه .

وإذا لاحظنا هذا العلم الشرطي مع العلم الاجبالي المسبق الذي يحدد على أساسه الاحتمال القبلي لاستحالة الصدفة المطلقة ، لا نجد لأحدهما حكومة على الآخر ، ولذلك لا بد من تطبيق قاعدة الضرب بين العلمين . وحيث أنه لا يوجد أي مبرر قبلي لترجيح احتمال إمكان الصدفة المطلقة على استحالتها ، فبالإمكان أن نفترض أن قيمة الاحتمال القبلي للاستحالة : $\frac{1}{2}$ ، وبالضرب بين العلمين نحدد القيمة النهائية لاحتمال استحالة الصدفة المطلقة ، وسوف تكون أصغر من القيمة التي تحدد على أساس العلم الاجبالي الشرطي بمفرده ، ولكنها - على أي حال - قيمة احتمالية كبيرة ، مادامنا نفترض أن قيمة الاحتمال القبلي لاستحالة الصدفة المطلقة لا تقل عن قيمة احتمال الإمكان ، لعدم وجود أي مبررٍ لترجيح الاحتمال الثاني على الأول .

وإذا ثبتت السببية العدمية واستحالة الصدفة المطلقة بقيمة احتمالية كبيرة مقارنة للعلم ، ثبتت بقيمة احتمالية أكبر سببية (أ) ل (ب) ، لأن استحالة الصدفة تتضمن سببية (أ) ل (ب) ، بينما يمكن افتراض السببية الوجودية بين (أ) و (ب) حتى مع افتراض إمكان الصدفة المطلقة . وإذا افترضنا أن من المحتمل أن يكون ل (ب) سبب آخر أيضاً ك (ت) و (ج) ، أمكن أن نتخذ ضد هذا الاحتمال - بعد التخلص من احتمال الصدفة المطلقة - نفس الطريقة التي فسرنا بها الدليل الاستقرائي في التطبيق السابق .

ويمكننا ، بدلاً عن العلم الشرطي الذي أبرزناه لتنمية احتمال استحالة الصدفة المطلقة ، أن نستخدم علماً اجماليًا شرطيًا بصفة أخرى لتنمية احتمال سببية (أ) لـ (ب) بصورة مباشرة ، وهذا ما سوف نقوم به في التطبيق الثالث .

وهكذا نثبت نقطة في غاية الأهمية وهي : أن نظرية الاحتمال ، بالمعنى الذي تقدم ، بالإمكان تطبيقها لإثبات استحالة الصدفة المطلقة ، وتنمية احتمال السببية العدمية إلى درجة كبيرة على أساس علم إجمالي شرطي .

وبذلك يشهد أن الاعتقاد السائد بأن الدليل الاستقرائي بحاجة إلى مصادرة قبلية عن السببية ، ينطوي على خطأ أدى إليه عجز المحاولات السابقة عن تطبيق نظرية الاحتمال على الاستدلال الاستقرائي ، بالطريقة التي اكتشفناها .

التطبيق الثالث

وفي التطبيق الثالث نفترض وجود مبرر قبلي للايمان بنفي سببية (أ) لـ (ب) بفهمها العقلي ، ونفترض إلى جانب ذلك مبرراً قَبلياً للاعتقاد بإمكان الصدفة المطلقة .

وافترض موقف قبلي على هذا النحو يؤدي إلى العجز عن تنمية احتمال السببية العدمية على أساس العلم الاجمالي الشرطي المتقدم في التطبيق الثاني ، لأن هذه التنمية تتوقف على أن تكون هذه السببية محتملة في الموقف القبلي ، فإذا افترضنا الاعتقاد المسبق بإمكان الصدفة المطلقة ونفي السببية العدمية ، فلا مجال لتلك التنمية . كما أن تنمية احتمال السببية الوجودية بين (أ) و (ب) على أساس العلم الاجمالي البعدي المتقدم في التطبيق الأول غير ممكنة أيضاً ، لأن ذلك العلم كان يستوعب محتملات وجود (ت) في التجارب الناجحة ، وكانت كل الاحتمالات التي تفترض عدم تكرار (ت) في كل التجارب في صالح سببية (أ) لـ (ب) . وأما في هذا التطبيق فليست المشكلة التي يواجهها سببية (أ) لـ (ب) هي احتمالات أسباب أخرى من قبيل (ت) ، بل احتمال أن يكون (ب) صدفة مطلقة ، لأن المفروض الاعتقاد المسبق بإمكانها ، فلنفترض من أجل حصر المشكلة: أن الشيء الوحيد المحتمل كونه سبباً لـ (ب) هو (أ) ، ورغم هذا لا يمكننا أن نستدل على سببية (أ) لـ (ب) باقترانها في التجارب الناجحة ، لأن هذا الاقتران كما قد يكون نتيجة لسببية (أ) ، قد

يكون صدفة ما دمنأ قد افترضنا مسبقاً الاعتقاد بإمكانها .

وهكذا نجد : أن العدين الاجماليين البعدين في التطبيقين السابقين لا يمكن الاستفادة منها في هذا التطبيق لتنمية احتمال السببية بين (أ) و (ب) ، فلا بد من إبراز علم إجمالي آخر .

ونبرز بهذا الصدد علماً اجمالياً شرطياً ينمّي احتمال السببية الوجودية ، وذلك عن طريق القول بأن (أ) إذا كان سبباً لـ (ب) فمن الضروري أن يقترن (ب) به في كل التجارب التي مارستها ، وأما إذا افترضنا أن (أ) ليس سبباً لـ (ب) فليس من الضروري أن يقترن (ب) به في تلك التجارب ، بل نواجه على هذا الافتراض احتمالات عديدة : فإذا كنا نتحدث عن الاقتران في تجربتين ، فهناك أربعة احتمالات على افتراض عدم السببية تتمثل في أربع قضايا شرطية محتملة ، ويتشكل منها علم اجمالي شرطي ، وهي كما يلي :

١ - من المحتمل أنه على افتراض عدم سببية (أ) لـ (ب) أن لا يوجد (ب) في كلتا التجربتين .

٢ - من المحتمل أنه على افتراض عدم سببية (أ) لـ (ب) أن لا يوجد (ب) في التجربة الاولى فقط .

٣ - من المحتمل أنه على افتراض عدم سببية (أ) لـ (ب) أن لا يوجد (ب) في التجربة الثانية فقط .

٤ - من المحتمل أنه على افتراض عدم سببية (أ) لـ (ب) أن يوجد (ب) في كلتا التجربتين .

وهذه القضايا كلها محتملة فعلاً ، رغم أن الجزء في الثلاث الأولى منها ليس صحيحاً ، لأن صدق القضية الشرطية ليس بصدق جزائها فعلاً ، بل بصدق العلاقة بين الشرط والجزء ، وما دام الجزء غير صحيح في الثلاث الأولى فسوف

تكون القضايا الشرطية الثلاث الاولى دالة - من أجل الحفاظ على صدقها -
على نفي الشرط المشترك لها ، وبالتالي على إثبات سببية (أ) ل (ب) ، وبذلك
تتمو قيمة احتمال سببية (أ) ل (ب) على أساس العلم الإجمالي الشرطي الذي
يضم تلك القضايا الشرطية .

الضرب او الحكومة

ونلاحظ إلى جانب هذا العلم الإجمالي الشرطي علماً إجمالياً مسبقاً ، على
أساسه يحدد الاحتمال القبلي لسببية (أ) ل (ب) . فإذا افترضنا أن (ب)
إذا كان له سبب فليس من المحتمل أن يكون سوى (أ) . فهناك مجموعة متكاملة
تتألف من ثبوت سببية (أ) ل (ب) ومن نفيها ، يقوم على أساسها العلم
الإجمالي القبلي ، وبذلك تكون قيمة كل من الاحتمالين بموجب العلم القبلي : $\frac{1}{2}$.

وإذا قارننا بين هذا العلم الإجمالي القبلي ، والعلم الإجمالي الشرطي البعدي
الذي نتخذنا منه أساساً لتنمية احتمال السببية الوجودية بين (أ) و (ب) ، نجد
أن القيمة المثبتة للسببية المستمدة من العلم البعدي ليست حاکمة على القيمة الناقية
للسببية المستمدة من العلم القبلي ، خلافاً لما عرفناه من حكومة العلم الإجمالي
البعدي على القبلي في التطبيق الأول ، وذلك لأن العلم الشرطي البعدي هنا لا
ينفي مصداقية شيء للكل المعلوم بالعلم الإجمالي القبلي ، وإنما يثبت أحد
مصادقيه بدرجة احتمالية كبيرة .

وعلى هذا الأساس لا بد من ضرب أحد العلمين بالآخر ، وهذا يؤثر في قيمة
احتمال السببية المستمدة من العلم الشرطي البعدي ، إذ بعد الضرب نحصل مع
افتراض تجربتين على خمس حالات ، لأن القضية الشرطية الرابعة من القضايا
الأربع التي يتشكل منها العلم الشرطي ، ملائمة مع افتراض سببية (أ) ل (ب)

ومع افتراض نفيها ، وهذا تصبح ممثلة لحالتين ، بينما القضايا الشرطية الثلاث الأولى لا تمثل كل واحدة منها إلا حالة واحدة ، لأنها لا تتلاءم إلا مع افتراض السببية ، فتكون قيمة احتمال سببية (أ) ل (ب) : $\frac{1}{4}$ ، بدلاً عن $\frac{3}{4}$.

ولكن هذا الانخفاض نتيجة للضرب لا يضر بالتنمية المطلوبة لقيمة احتمال السببية ، وإصالتها على أي حال إلى درجة عالية .

هكذا نعرف كيف ينمو احتمال سببية (أ) ل (ب) على أساس العلم الشرطي ، إذا افترضنا أن (أ) هو الشيء الوحيد المحتمل كونه سبباً ل (ب) .

أما في حالة افتراض أشياء كثيرة يحتمل كونها أسباباً ل (ب) من قبيل (ت) و (ج) ، فيمكننا - أولاً - أن نستخدم العلم الشرطي المذكور لمصلحة للسببية ككل ، بإدخال تعديل في العلم الشرطي وجعل صيغته كما يلي : « إذا لم يكن شيء من الأشياء المقترنة بـ (ب) باستمرار في التجارب الناجحة سبباً ل (ب) فإما وإما ... الخ » ، وهذا العلم سوف يعطي قيمة احتمالية كبيرة لكون أحد الأشياء المقترنة بـ (ب) سبباً ، وبعد ذلك نعين السبب في (أ) ، بنفس الطريقة التي استعملناها في التطبيق الأول .

التطبيق الرابع

نريد الآن أن ننطلق في التطبيق الرابع من منطلق جديد ، أي من موقف قبلي يختلف اختلافاً أساسياً عن المواقف القبلية للتطبيقات السابقة ، فإن تلك المواقف كانت تفترض جميعاً عدم وجود مبرر قبلي لرفض علاقة السببية الوجودية بمفهومها العقلي بين (أ) و (ب) ، وأما الموقف القبلي الذي ينطلق منه هذا التطبيق فهو يفترض وجود مبرر قبلي لرفض هذه العلاقة ، والاعتقاد بعدم وجود السببية بمفهومها العقلي ، فلا توجد بين المفاهيم علاقات ضرورة تجعل وجود بعضها عند وجود البعض الآخر ضرورياً ، وليس هناك من علاقة إلا علاقة الاقتران والتتابع بين هذا الفرد وذلك الفرد ، وليست السببية إلا اطراد هذا الاقتران أو التتابع .

وهذا يعني : أن القضية الاستقرائية التي يكلف الدليل الاستقرائي بإثباتها في هذا التطبيق ، ليست هي سببية (أ) لـ (ب) بالمفهوم العقلي ، لأن المفترض قبلياً العلم بعدمها ، بل سببية (أ) لـ (ب) بالمفهوم التجريبي التي تعني الاطراد في ذلك الاقتران أو التتابع ، وهو ما نطلق عليه اسم القانون السبي .

ومن الواضح أن السببية بهذا المفهوم ليست علاقة واحدة قائمة بين المفهومين ، كما كانت السببية العقلية ، بل هي في الحقيقة مجموعة من العلاقات ، أي علاقة الفرد ١ من (أ) ، والفرد ١ من (ب) . وعلاقة الفرد ٢ من (أ) ، والفرد ٢ من (ب) . وعلاقة الفرد ٣ من (أ) ، والفرد ٣ من (ب) ، إلى غير ذلك من

المجموعات الثنائية من أفراد (أ) و (ب) .

فسببية (أ) ل (ب) ، أو القانون السبي ، عبارة عن عدد كبير من العلاقات بعدد المجموعات الثنائية من أفراد (أ) و (ب) ، وكل واحدة من هذه العلاقات مستقلة عن غيرها من العلاقات ، لأنها تعبر عن صدفة نسبية ، وليست مجموعة تلك العلاقات إلا تعبيراً عن اطراد في الصدفة ، ولا تلازم بين الصدفة .

وهنا يكمن الفارق الأساس بين السببية بمعنى الاطراد في الصدفة ، والسببية بمفهومها العقلي بوصفها علاقة ضرورة بين مفهومين . فهي بالمعنى الأول : مجموعة من العلاقات المستقلة ، وبالمعنى الثاني : علاقة واحدة تنشأ على أساسها ارتباطات بين أفراد هذا المفهوم وأفراد ذلك المفهوم . ويترتب على هذا :

أولاً : أن السببية بالمفهوم التجريبي - أي القانون السبي - لما كانت تعتبر عن مجموعة من العلاقات أو الصدف المستقلة بعدد أفراد (أ) و (ب) ، فقيمة احتمالها القبلي هي : قيمة احتمال اقتران فرد معين من (أ) مع فرد معين من (ب) ، مضروباً في قيمة احتمال اقتران الفرد الثاني من (أ) مع الفرد الثاني من (ب) ، مضروباً في قيمة احتمال اقتران (أ) الثالث مع (ب) الثالث . وهكذا تصل قيمة هذا الاحتمال إلى كسر بحكم الصفر عملياً ، لأن عوامل الضرب كبيرة جداً ، بعدد أفراد (أ) في الطبيعة في الماضي والحاضر والمستقبل .

وخلافاً لذلك السببية بالمفهوم العقلي بوصفها علاقة واحدة بين مفهومين ، فإن احتمالها القبلي لا يحدد بعوامل الضرب هذه ، بل إذا كنا نفترض العلم بأن سبب (ب) واحد ، فهو يحدد على أساس قسمة رقم العلم على عدد الأشياء المحتملة كونها سبباً ل (ب) ، وإذا لم نفترض ذلك العلم فهو يحدد بـ $\frac{1}{p}$ - كما تقدم - .

ثانياً : أن احتمال السببية التجريبية بمعنى القانون السببي ، لا يمكن أن ينمو من خلال التجارب الناجحة بدرجة تزداد قيمته بموجبها على $\frac{1}{p}$ ، لأن أي تجربة ناجحة لوحظ فيها اقتران (أ) و (ب) لا تؤثر على هذا الاحتمال ، إلا بقدر ما تؤدي إليه من إنقاص عامل من عوامل الضرب ، فإذا افترضنا أن أفراد (أ) التي يراد التعميم الاستقرائي لها عشرة ، فقيمة الاحتمال القبلي لسببية (أ) لـ (ب) بمعنى القانون السببي نتيجة عشرة عوامل من الضرب بعدد أفراد (أ) لقيمة احتمال وجود (ب) في التجربة الواحدة التي تفرضها $\frac{1}{p}$ ، كما عرفنا سابقاً ، وحينما نتأكد من اقتران الفرد الأول من (أ) بـ (ب) مثلاً ، فسوف يستغنى عن أحد تلك العوامل ، وهذا يعني : أن الاستقراء لو استوعب كل أفراد (أ) باستثناء واحد ، فسوف تكون قيمة احتمال القانون السببي : $\frac{1}{p}$.

ثالثاً : أن العلم الاجمالي البعدي الذي كان أساساً لتنمية احتمال سببية (أ) لـ (ب) في التطبيقات السابقة ، لا يصلح أساساً لذلك إذا رفضنا منذ البدء احتمال السببية العقلية ، ولم نحتمل سوى السببية التجريبية بين (أ) و (ب) ، لأن معنى هذا الرفض هو الايمان بإمكان الصدفة المطلقة ، ومع الايمان بإمكانها لا تكون الحالات التي تفترض عدم تكرار (ت) في كل التجارب الناجحة متضمنة لسببية (أ) لـ (ب) ، إذ من المحتمل أن لا يكون (ت) تكراراً ، ولا يكون (أ) سبباً ما دامت الصدفة المطلقة ممكنة .

دور العلم الشرطي في إثبات القانون السببي

وهناك علم شرطي قد يوحى بإمكان اتخاذه أساساً لتنمية احتمال القانون السببي ، حتى مع رفض مسبق لاحتمال السببية العقلية .

ولنمهد له بمثال الحقيبة التي تحتوي على عدد من الكرات :

إذا كانت حقيبة (ن) تضم عشر كرات بيضاء ، فنحن لا نشك فعلاً

- بحكم رؤيتنا لهذه الكرات - في أن الكرة^١ والكرة^٢ ... إلى الكرة^٣.
 بـيضاء . ففي حدود الواقع الفعلي لا شك في لون هذه الكرات ، ولكن بإمكاننا
 أن نلقي على أنفسنا هذا السؤال : إذا كان في حقيبة (ن) كرة واحدة على
 الأقل سوداء ، فأي واحدة من هذه الكرات سوف تكون سوداء ؟ ومن الواضح
 أننا لا نستطيع أن نعيّن الكرة السوداء على افتراض أن في الحقيبة كرة
 سوداء ، أي أن من المحتمل ، إذا افترضنا أن في الحقيبة كرة سوداء ، أن تكون
 الكرة سوداء ، كما أن من المحتمل أن تكون الكرة^٢ هي السوداء ، وهكذا إلى
 الكرة^٣ . وهذا يعني : أننا حينما نحاول أن نتحدث على مستوى قضية شرطية
 نفترض في مقدمها وجود كرة سوداء ، نواجه عشرة احتمالات في الجزاء بعدد
 الكرات في الحقيبة ، بينما لا يوجد لدينا أي احتمال أو شك في حدود
 الواقع الفعلي .

وعلى ضوء هذا المثال نفترض في استقراءنا لـ (أ) و (ب) : أن أفراد
 (أ) مثلا عشرة ، فالقانون السبي القائل : إن (أ) يقترن بها (ب) بصورة
 مطردة ، يعبر عن عشرة اقترانات بعدد الأفراد التي افترضناها لـ (أ) ، ونحن
 نريد أن نثبت القانون السبي الذي يعبر عن مجموعة هذه الاقترانات بالدليل
 الاستقرائي ، ونفترض أننا استقرأنا (أ^١) و (أ^٢) ... إلى (أ^٨) فوجدنا أن
 (ب) قد اقترن بها جميعاً ، فنحن نعلم فعلاً بأن (ب) قد اقترن بـ (أ^١) إلى
 (أ^٨) ، ونشك في وجوده مقترناً بالآلاف الخمسة الأخرى .

هذه هي احتمالاتنا سلباً وإيجاباً في حدود الواقع الفعلي ، ولكن بإمكاننا أن
 نلقي هذا السؤال على أنفسنا - كما ألقيناه في المثال التمهيدي - : إذا كان
 القانون السبي غير ثابت ، بمعنى أن واحداً على الأقل من الآلاف العشرة لم يقترن
 بـ (ب) ، فأي ألف هو ؟ . وإذا واجهنا هذا السؤال فليس هناك من طريقة
 نستطيع أن نبرهن بها على أن هذا الألف المفترض هو أحد الآلاف الخمسة التي

لم نستقرها - من (أ) إلى (أ١٠) - ، لأن من المحتمل أن تكون الألفات العشرة كلها مقترنة بـ (ب) في الواقع فعلاً ، وفي هذه الحالة تكون صلاحية أي ألف من (أ) إلى (أ١٠) لتمثيل ذلك الألف المفترض بدرجة واحدة . وهذا يعني أننا لا نملك مبرراً للجواب على السؤال الذي وجهناه على أنفسنا بأن هذا الألف المفترض هو في الألفات التي لم يشملها الاستقراء ، لأن هذا التعمين لا يقوم على أساس إذا كانت الألفات التي لم يشملها الاستقراء مقترنة بالباء تماماً كالألفات التي استقر أنها ، بل إن الألفات كلها في هذه الحالة متساوية في صلاحيتها لتطبيق ذلك الألف عليها ، ويؤدي ذلك إلى نشوء عشرة احتمالات بعدد أفراد (أ) .

وهذا نحصل على علم إجمالي شرطي يضم عشر قضايا شرطية محتملة ، وهو العلم بأن الألفات إذا كان فيها ألف واحد - على الأقل - ليس مقترناً بالباء فهو إما (أ) أو (أ١) أو (أ٢) أو (أ٣) أو (أ٤) أو (أ٥) أو (أ٦) أو (أ٧) أو (أ٨) أو (أ٩) أو (أ١٠) . وبعدها الاحتمالات في الجزاء توجد قضايا شرطية محتملة ، المقدم فيها جميعاً هو افتراض أن ألفاً واحداً على الأقل ليس مقترناً بالباء ، وهو يعني افتراض نفي القانون السبي . وتختص كل قضية شرطية بجزء معين . وخمس من تلك القضايا الشرطية المحتملة نعلم فعلاً بأن التالي فيها غير ثابت ، وهي القضايا التي تتضمن جزاءاتها تعيين الألف المفترض في (أ) أو (أ١) إلى (أ٥) ، من قبيل القضية القائلة : إذا كان هناك ألف غير مقترن بالباء فهو (أ١) ، فإن هذه القضية الشرطية لا نحتمل جزاءها بالفعل ، وإن كانت القضية الشرطية نفسها محتملة ، وهذا يعني أن هذه القضايا الشرطية الخمس المحتملة التي نعلم فعلاً بأن التالي فيها غير ثابت ، تشكل قيماً احتمالية خساً لنفي المقدم ، أي نفي وجود ألف لا يقترن به الباء (وهذا النفي تعبير آخر عن إثبات القانون السبي) ، وذلك لأن كل قضية شرطية إذا كنا نعلم بأن التالي فيها غير موجود فتكون برهاناً على نفي المقدم ، بنفس الدرجة التي تحظى بها القضية الشرطية من الإثبات .

وهذا تصبح خمس قضايا شرطية في هذا العلم الشرطي لصالح إثبات القانون السبي ، وخمس قضايا أخرى حيادية تجاه القانون السبي . وكما ازدادت الألفاظ التي ثبت بالاستقراء اقترانها بالباء ازداد عدد القضايا الشرطية التي نعلم فعلا بأن التالي فيها غير ثابت ، وبذلك تزداد القيم الاحتمالية لنفي المقدم ، أي لإثبات القانون السبي .

وإذا كان هذا العلم الشرطي أساساً صالحاً لتنمية الاحتمال بدرجة معقولة ، فهذا يعني : نجاح الطريقة العامة التي حددناها ، وقدرة الدليل الاستقرائي على استعمالها في التطبيق الرابع ، رغم رفضه القبلي لملاقات السببية ، وإيمانه المطلق بالصدفة ، فلا يحتاج الدليل الاستقرائي - على هذا الأساس - حتى إلى احتمال قبلي لملاقات السببية بمفهومها العقلي .

مناقشة دور العلم الشرطي

ولكن الواقع : أن هذا العلم الشرطي لا يمكن أن يكون أساساً لتنمية احتمال القانون السبي بدرجة معقولة ، وذلك لنقطتين :

النقطة الأولى : ان البديهية الإضافية الخامسة المتقدمة في نظرية الاحتمال تميز بين العلوم الإجمالية الشرطية التي يكون جزاؤها محدداً في الواقع على تقدير صدق الشرط ، والعلوم الإجمالية الشرطية التي لا يكون لجزائها واقع محدد على تقدير صدق الشرط .

وتقرر البديهية المذكورة : أن القسم الثاني من العلوم الشرطية لا يمكن أن يكون أساساً لتنمية الاحتمال ، وتطبيق نظرية الاحتمال عليها .

وعلى أساس هذه البديهية نعرف : أن العلم الإجمالي الشرطي الذي أبرزناه لا

يمكن أن يتخذ أساساً لتنمية احتمال القانون السبي ، لأنه من القسم الثاني ،
بدليل أن الألفات إذا كانت كلها مقترنة فعلاً بالباء ، وأردنا أن نعرف ما هو
الألف الذي لا يقترن بالباء على افتراض نفي القانون السبي ، فسوف لن يتاح
تعيين ذلك الألف حق لذات كلية العلم ، كما رأينا في مثال الحقيبة والكرات
المتقدم عند دراسة البديهية الإضافية الخامسة .

وعلى العكس من ذلك العلم الاجمالي الشرطي الذي اتخذناه أساساً لتنمية
احتمال السببية العدمية في التطبيق الثاني ، والعلم الاجمالي الشرطي الذي اتخذناه
أساساً لتنمية احتمال سببية (أ) لـ (ب) في التطبيق الثالث ، فإن الجزاء
فيها محدد في الواقع .

النقطة الثانية : لو تجاوزنا عن الفارق الأساس الذي أبرزناه بين القسمين
من العلوم الاجمالية الشرطية ، وقبلنا كلا العلمين كأساس صالح لتنمية الاحتمال ،
فهنالك نقطة أخرى تثبت أن العلم الاجمالي الشرطي الذي أبرزناه لا يكفي
لإعطاء قيمة احتمالية ملحوظة للقانون السبي في التطبيق الرابع .

وهذه النقطة هي : أن أعضاء هذا العلم الشرطي يجب أن تفترض بعدد ما
يوجد لـ (أ) من أفراد ، لأننا حين نقرر تقريراً شرطياً : « إذا كان هناك (أ)
واحد على الأقل ليس مقترناً بـ (ب) فهو إما (أ) وإما (أ) ،
وإما (أ) » ، نجد أن محتملات الجزاء بعدد الألفات ، وهذا يعني : أن عدد
القضايا الشرطية التي يتكون منها أعضاء هذا العلم يساوي عدد
أفراد (أ) ، وأما القضايا الشرطية التي هي في صالح نفي الشرط واثبات
القانون السبي ، فمدها يساوي عدد الألفات التي تم فحصها فعلاً ودخلت في
نطاق الاستقراء . وهذا يثبت أن قيمة احتمال القانون السبي - التي يحددها العلم
الشرطي المتقدم - تساوي نسبة عدد الألفات التي شملها الاستقراء إلى العدد
الكلي لأفراد (أ) (أي مجموع الألفات) ، فإذا كان العدد الكلي لأفراد (أ)

كبيراً جداً فسوف تكون النسبة ضئيلة ، منها ازدادت الألفات التي يمتد إليها الاستقراء ضمن الإمكانيات الاعتيادية للاستقراء البشري .

وبهذا تصبح قيمة احتمال القانون السببي التي يحددها العلم الاجبالي الشرطي صغيرة جداً ، منها ازداد عدد التجارب الناجحة .

وعلى العكس من ذلك قيمة احتمال السببية بمفهومها العقلي في التطبيقات الثلاثة السابقة ، فإنها تتمثل في نسبة كبيرة جداً ، هي نسبة الحالات التي تستلزم السببية إلى مجموع الحالات التي يشتمل عليها العلم الاجبالي المحلي أو الشرطي ، لأن العلم الاجبالي الذي كان أساساً لتنمية الاحتمال في التطبيقات السابقة لم يكن يضم كل الالفات كأعضاء له ، وإنما كانت أعضاؤه هي الحالات المحتملة لوجود (ت) في كل التجارب الناجحة ، أو الحالات المحتملة لوجود (ب) على افتراض عدم سببية (أ) ل (ب) في كل التجارب الناجحة ، وكل تلك الحالات - باستثناء حالة افتراض تكرور الصدفة في كل التجارب الناجحة - في صالح السببية ، وبهذا تكون النسبة المحددة لقيمة احتمال سببية (أ) ل (ب) كبيرة .

نتائج دراستنا للمرحلة الاستنباطية

وقد انتهينا من درسنا للمرحلة الاستنباطية للدليل الاستقرائي إلى نتائج في غاية الأهمية ، لم نحصل حتى الآن - فيما أعلم - ، على تبرير منطقي كامل بالطريقة التي أدتها بحوث هذا الكتاب .

ويمكن تلخيص هذه النتائج فيما يلي :

أولاً : أن المرحلة الأولى من الدليل الاستقرائي (وهي التي نطلق عليها

اسم المرحلة الاستنباطية) يمكن أن نعتبرها تطبيقاً دقيقاً لنظرية الاحتمال بالترريف الذي اخترناه ، ولا يحتاج الدليل الاستقرائي في هذه المرحلة إلى أي مصادرة تتوقف على ثبوت مسبق ، سوى مصادرات نظرية الاحتمال نفسها .

ثانياً : أن المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي - رغم عدم احتياجها إلى أي ثبوت مسبق لمصادرات أخرى إضافة إلى مصادرات نظرية الاحتمال - تتوقف على افتراض عدم وجود مبرر قبلي لرفض علاقات السببية بمفهومها العقلي أي للاعتقاد بمدىها ، وهذا لا يكلف الدليل الاستقرائي إثباتاً مسبقاً ، لأن الرفض هو الذي يحتاج إلى إثبات ، وأما عدم الرفض القبلي فيكفي له عدم وجود مبرر للرفض . وعلى هذا الأساس نعرف : أن من يرفض علاقات السببية بمفهومها العقلي رفضاً كاملاً لا يمكنه أبداً أن يفسر الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية ، ويبرر نمو الاحتمال بالقضية الاستقرائية . وعن هذا الطريق يمكننا أن نبرهن ، لكل من يعترف بقيمة حقيقية للدليل الاستقرائي في تنمية الاحتمال ، على أنه مضطر إلى التنازل عن المبررات القبلية لرفض علاقات السببية ونفيها .

ثالثاً : أن الدليل الاستقرائي الذي يحتاج فقط إلى افتراض عدم وجود مبرر قبلي لنفي علاقة السببية ، يمكنه أن يثبت بنفسه - وبالطريقة العامة التي حددناها له في مرحلته الاستنباطية - علاقة السببية العدمية بمفهومها العقلي أي استحالة الصدفة . فقد رأينا أن من يبدأ من احتمال استحالة الصدفة المطلقة يمكنه أن يثبت - بدرجة كبيرة من الاثبات - هذه الاستحالة بنفس الدليل الاستقرائي ، خلافاً لمن يبدأ من الاعتقاد بأن كل ما يوجد فهو صدفة ، ويرفض علاقات السببية بمفهومها العقلي ، فإنه لا يمكنه أن ينمي احتمال القانون السبي بالدليل الاستقرائي .

الدليل الاستقرائي في رأي (لابلاس)

رأينا في ما تقدم : كيف يسير الدليل الاستقرائي في مرحلته الأولى ، وعرفنا أنه يسير في هذه المرحلة سيراً استنباطياً ، ولا يحتاج في مسيرته هذه إلى شيء إضافة إلى بدهييات نظرية الاحتمال ، سوى افتراض احتمالات قبلية لقضايا السببية .

ويبدو أن بعض أعلام نظرية الاحتمال قد حاولوا أن يجعلوا من الاستقراء نتيجة "مستنبطة" من نفس بدهييات نظرية الاحتمال فحسب ، دون أن يدخلوا في الموقف أي تصور مسبق لقضايا السببية ولو على مستوى الاحتمال .

وسوف أعرض هنا طريقة انتهجها (لابلاس) في تفسير المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي وربطها بنظرية الاحتمال مباشرة ، وأقارن بينها وبين الطريقة التي شرحناها^(١) .

وهذا الصدد يجب أن نتذكر قصة الحقائق التي مرت بنا في بحث نظرية الاحتمال : فقد عرفنا في ذلك البحث أننا إذا كنا نواجه ثلاث حقائق : (أ) و (ج) و (د) ، في كل منها خمس كرات ، و (أ) تحتوي على ثلاث كرات بيضاء فقط ، و (ج) تحتوي على أربع كرات بيضاء فقط ، و (د) كل كراتها الخمس بيضاء . وافترضنا أننا اخترنا عشوائياً واحدة من تلك

(١) وقد اعتمدت في عرض رأي (لابلاس) على كتاب المعرفة الإنسانية لرسل ، ص ٢٥٠ .

الحقائب ، وسحبنا منها ثلاث كرات فظهرت بيضاء ، فإن احتمال أن هذه الحقيبة هي حقيبة (د) سوف تزداد قيمته ، لأن قيمته القبلية (أي قبل إخراج ثلاث كرات بيضاء) $\frac{1}{3}$ ، وقيمته البعدية $\frac{1}{10}$. لأن إخراج ثلاث كرات بيضاء له صورة واحدة ممكنة بالنسبة إلى حقيبة (أ) ، وأربع صور ممكنة بالنسبة إلى حقيبة (ج) ، وعشر صور ممكنة بالنسبة إلى حقيبة (د) . فهناك - إذن - خمس عشرة صورة ممكنة نعلم علماً إجمالياً بأن واحدة منها قد تحققت ، وعشر صور منها في صالح كون الحقيبة هي (د) ، وبذلك يكون الاحتمال البعدي لذلك : $\frac{1}{10} = \frac{1}{3}$.

كما أن قيمة احتمال أن الكرة التالية التي سوف نسحبها بيضاء سوف تصبح بعد الاختبار : $\frac{1}{8}$ ، لأن الحقيبة بعد سحب ثلاث كرات منها تحتوي على كرتين ، ولما كان من المحتمل أن نسحب أيضاً منها فهناك احتمالان إذا ضريناهما في الخمس عشرة صورة المتقدمة نحصل على ثلاثين صورة تشكل مجموعة متكاملة وعلماً إجمالياً ، وأربع وعشرون صورة منها تتضمن كون الكرة التالية بيضاء ، وبذلك تكون قيمة هذا الاحتمال $\frac{1}{8} = \frac{1}{3}$.

فإذا رمزنا إلى عدد الكرات المسحوبة بـ (م) ، وعدد مجموع الكرات بـ (ن) ، وصلنا إلى المعادلتين التاليتين اللتين وضعهما (لابلاس) :

$$\frac{1+m}{1+n} = \text{احتمال أن الحقيبة تحتوي على كرات كلها بيضاء}$$

$$\frac{1+m}{2+m} = \text{احتمال أن الكرة التالية التي سوف نسحبها منها بيضاء}$$

وهذا كله تقييم صحيح ، لأنه بنسجم - كما رأينا - مع تعريف الاحتمال على أساس العلم الاجمالي - كما تقدم - .

ولكن (لابلاس) يريد أن يعمم هذا التقييم إلى حالة وجود حقيقة واحدة - نرمز إليها بـ (ن) - تحتوي على خمس كرات ، ونريد أن نعرف أن عدد الكرات البيضاء فيها هل هو: ٣ أو ٤ أو ٥ ؟ فهناك ثلاث إمكانيات في حقيقة (ن):

١ - إمكانية أن تكون (ن) شبيهة بـ (أ) ، وهذا يعني احتمال أن فيها ثلاث كرات بيضاء فقط .

٢ - إمكانية أن تكون (ن) شبيهة بـ (ج) ، وهذا يعني احتمال أن فيها أربع كرات بيضاء فقط .

٣ - إمكانية أن تكون (ن) شبيهة بـ (د) ، وهذا يعني احتمال أن كل كراتها الخمس بيضاء .

ويفترض (لابلاس) : أن هذه الاحتمالات متساوية ، فتكون قيمة كل واحد منها : $\frac{1}{3}$. وعلى افتراض كل واحد من تلك الاحتمالات الثلاثة ، فهناك عشر صور محتملة لطريقة استخراج الكرات الثلاث من الخمس ، وبهذا نحصل على $30 = 10 + 10 + 10$

والصور العشر الأولى المحتملة على افتراض أن تكون (ن) شبيهة بـ (أ) تتضمن صورة واحدة في صالح استخراج ثلاث كرات بيضاء ، والصور العشر الثانية المحتملة على افتراض أن تكون (ن) شبيهة بـ (ج) تتضمن أربع صور في صالح استخراج ثلاث كرات بيضاء ، والصور العشر الثالثة على افتراض أن تكون (ن) شبيهة بـ (د) كلها في صالح استخراج ثلاث كرات بيضاء . وينتج من ذلك أن خمس عشرة صورة في صالح استخراج ثلاث كرات بيضاء .

فاذا استخرجنا فعلاً ثلاث كرات بيضاء ، فهذا يعني : أن واحدة من هذه الصور قد تحققت. ولما كانت عشر من هذه الصور الخمس عشرة في صالح أن تكون الحقيقة شبيهة بـ (د) ، فمن الضروري أن تكون قيمة احتمال أن الحقيقة تشتمل على كرات كلها بيضاء : $\frac{1}{5} = \frac{2}{3}$ ، كما أن احتمال أن تكون الكرة التالية التي سوف نسحبها بيضاء $\frac{2}{15}$. لأن الصور العشر التي هي في

صالح كون الحقيبة تشتمل على كرات بيضاء فقط كلها تتضمن أن الكرة التالية سوف تكون بيضاء ، والصور الأربع التي هي في صالح كون الحقيبة تشتمل على أربع كرات بيضاء حيادية تجاه كون الكرة التالية سوداء أو بيضاء ، وبذلك يمكن أن نفرض أن نصف مجموع قيمها في صالح كون الكرة التالية بيضاء ، وهذا نحصل على ١٢ عاملاً لصالح المطلوب من مجموع ١٥ عاملاً ، وهذا ينتج أن قيمة احتمال أن الكرة التالية بيضاء $\frac{12}{15} = \frac{4}{5}$.

وما يصدق على الحقيبة (ن) يصدق في كل حالات الاستقراء. وبذلك يخرج (لابلاس) بنتيجة تفسر الدليل الاستقرائي على أساس نظرية الاحتمال ، وتحديد قيمة احتمال التعميم على أساس الاستقراء بـ $\frac{1+m}{1+n}$ ، وقيمة احتمال أن الفرد التالي سوف يكون متصفاً بنفس الصفة التي ظهرت خلال الاستقراء بـ $\frac{1+m}{2+m}$.

وقد استند الدكتور زكي نجيب محمود إلى معادلة (لابلاس) الثانية في تحديد درجة احتمال وقوع حادثة ما مرة أخرى ، ولكنه لم يفسر المعادلة على أساسها الرياضي الذي استنبطها (لابلاس) منه ، وإنما ربطها بمصادرة غير مبرهنة ، إذ كتب يقول :

«إذا فرضنا أن الحادثة لم تقع أبداً ، وأن احتمال وقوعها مساوٍ لاحتمال عدم وقوعها ، فعندئذ تكون درجة الاحتمال هي $\frac{1}{2}$ ، لكنها إذا حدثت مرة ، زادت نسبة احتمال وقوعها في المرة الثانية ، وأصبحت $\frac{2}{3} = \frac{1+1}{2+1}$ ، إذ الممكنات المتساوية في القوة الاحتمالية أصبحت الآن ثلاثة ، واحد مضي وهو بالإيجاب ، واثنان منتظران : أحدهما بالإيجاب والآخر بالسلب ، أعني أنه

قد أصبح هنالك عاملان يشيران في صالح الوقوع ، وعامل واحد يشير في غير صالحه . وبصفة عامة إذا وقعت حادثة ما (م) من المرات فهذا يعطينا (م) من الممكنات في صالح وقوعها ، ثم نضيف إلى ذلك ممكنين جديدين أحدهما في صالح وقوعها والآخر في غير صالحه ، فتكون نسبة احتمال الحدوث الجديد هي :

$$\frac{1+2}{2+2} \text{ ، } (١)$$

وواضح من هذا النص أنه افترض أن وقوع الحادثة في كل مرة يعتبر عاملاً في صالح وقوعها في المرة الثانية ، وعلى هذا الأساس فستر ازدياد قيمة احتمال وقوع الحادثة مرة أخرى كلما تكرر وقوعها في الماضي ، وفقاً للمعادلة التي وضعها (لابلاس) .

ولكن هذا لا يكفي تبريراً للمعادلة وللازدياد المستمر في قيمة احتمال وقوع الحادثة مرة أخرى كلما تكرر وقوعها في الماضي ، لأن نفس ما افترضه النص : من أن وقوع الحادثة في كل مرة عامل لصالح وقوعها مرة أخرى ، بحاجة إلى تفسير على أساس نظرية الاحتمال ، ما دمنا نريد أن نربط ازدياد قيمة احتمال وقوع الحادثة تبعاً لتكرار وقوعها بنظرية الاحتمال ربطاً رياضياً خالصاً . ولهذا فإن من الضروري أن نصل إلى الأساس الرياضي الذي استنبط (لابلاس) منه معادلته بالطريقة التي شرحناها .

ونحن على ضوء استعراضنا لطريقة (لابلاس) في ربط الاستقراء بنظرية الاحتمال ، نواجه تفسيراً جديداً للمرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي ، يختلف عن تفسيرنا لهذه المرحلة في طريقة الاستنباط ، وفي القيمة التي يحددها لاحتمال البعدي للتميم .

وأهم ما يميز هذا التفسير عن تفسيرنا السابق أنه إذا كان صحيحاً فهو يحرز الدليل الاستقرائي من أي مصادرات قبلية باستثناء بديهيات نظرية الاحتمال ، وحق احتمالات السببية التي كان تفسيرنا بحاجة إلى افتراضها كمصادرات للدليل الاستقرائي تصبح غير ضرورية ، إذ يكون بإمكان الدليل الاستقرائي أن يسير في مرحلته الاستنباطية - على أساس تفسير (لابلان) - ، دون أن يفترض مسبقاً أي احتمال للضرورة والضرورة ، وبؤدي إلى ازدياد قيمة احتمال التعميم بإزدياد التجارب الناجحة ، حتى يصل احتمال التعميم - أي احتمال القانون السبي - إلى درجة كبيرة ، دون أن نضمن التعميم أي فكرة عن السببية والضرورة والضرورة .

الصعوبات التي يواجهها تفسير (لابلان)

ولكن تفسير (لابلان) يواجه صعوبات كبيرة لا بد من درساها ، وسوف نرى لدى دراستها - الخطأ المنطقي في هذا التفسير .

فهناك - أولاً - الصعوبة التي يواجهها (لابلان) في تبرير ما افترضه من قيم متساوية لاحتمالات أن تكون حقيقة (ن) شبيهة بـ (أ) وأن تكون شبيهة بـ (ج) وأن تكون شبيهة بـ (د) .

فما هو الأساس الذي يبرهن على أن احتمال أن تضم حقيقة (ن) ذات الكرات الخمس ثلاث كرات بيضاء فقط ، يساوي احتمال أن تضم أربع كرات بيضاء فقط أو خمس كرات بيضاء ؟

وهناك - ثانياً - الصعوبة التي يواجهها (لابلان) في تبرير ازدياد قيمة احتمال أن تضم (ن) كرات كلها بيضاء بعد إخراج ثلاث كرات بيضاء ، لأن تبرير ذلك يتوقف على الكشف عن علم إيجابي يفسر القيمة المتزايدة لاحتمال

أن تكون الكرات كلها بيضاء . وسوف نرى أن (لابلاس) لا يملك علماً إجمالياً يفسر القيمة التي حددها في معادلاته .

وهناك - ثالثاً - الصعوبة التي يواجهها الدليل الاستقرائي على ضوء تفسير (لابلاس) في حالات التعميم الذي يشتمل على عدد كبير جداً من الأفراد .

ولأجل الحديث الآن عن الصعوبة الأولى ، وأفترض مؤقتاً أننا استطعنا التغلب على الصعوبة الأولى والبرهنة على أن الاحتمالات الثلاثة متساوية في قيمها ، ولأبداً بالصعوبة الثانية التي تعترض طريق هذا التفسير الجديد للدليل الاستقرائي .

إن هذا التفسير يتلخص - على ضوء توضيحائنا السابقة له - في إبراز علمين إجمالين ، وضرب أحدهما بالآخر والاحتفاظ بالصورة الممكنة بعد الضرب . والعلمان الإجماليان هما :

أولاً : العلم بأن حقيقة (ن) إما شبيهة بحقيقة (أ) ، وإما شبيهة بحقيقة (ج) ، وإما شبيهة بحقيقة (د) . وبكلمة أخرى : العلم بأن كرات (ن) الخمس تحتوي إما على ثلاث كرات بيضاء فقط ، وإما على أربع كرات بيضاء فقط ، وإما كلها بيضاء .

وثانياً : العلم الإجمالي بأن استخراج ثلاث كرات من حقيقة (ن) يتم وفقاً لصورة واحدة من مجموع الصور العشر الممكنة لاستخراج ثلاث من خمس .

والعلم الإجمالي الأول يضم ثلاثة أعضاء ، والعلم الإجمالي الثاني يضم عشرة أعضاء بعدد الصور الممكنة لاستخراج ثلاث من خمس (أي عدد توافيق ٣ في ٥) . وبضرب عدد أعضاء العلم الإجمالي الأول بعدد أعضاء العلم الإجمالي الثاني تنشأ لدينا ثلاثون صورة ، عشر منها : صور استخراج ثلاث من خمس على افتراض أن حقيقة (ن) شبيهة بحقيقة (أ) ، وعشر منها : صور استخراج

ثلاث من خمس على افتراض أن حقية (ن) شبيهة بحقية (ج) ، وعشر منها :
 صور استخراج ثلاث من خمس على افتراض أن حقية (ن) شبيهة بحقية (د) .

والعشر الأولى تشتمل على صورة واحدة تتضمن إخراج ثلاث كرات بيضاء ،
 والعشر الثانية تشتمل على أربع صور تتضمن ذلك ، والعشر الثالثة كلها
 تتضمن ذلك .

وحينما نستخرج ثلاث كرات بيضاء فعلاً ، تسقط تسع صور من العشر
 الأولى ، وست صور من العشر الثانية ، ولا يسقط شيء من العشر الثالثة .
 وبذلك نحفظ من الصور الثلاثين التي نتجت عن ضرب العلمين أحدهما بالآخر
 بـ ١٥ صورة ، وعشر منها في صالح أن الحقية (ن) تشبه الحقية (د) ، أي
 تشتمل على كرات كلها بيضاء ، فينتج أن قيمة هذا الاحتمال : $\frac{1}{10}$ أو $\frac{1}{20}$.
 أو $\frac{1+2}{1+n}$.

وهذا البناء الاستنباطي يتوقف كله على وجود علمين إجماليين حقاً ، لكي
 نحصل بعد ضرب أحدهما بالآخر والاحتفاظ بالصور الممكنة الناتجة من الضرب
 على خمس عشرة صورة . وهنا يكن الخطأ الأساس في هذا البناء ، لأننا بعد
 استخراج ثلاث كرات من حقية (ن) ، لا يوجد لدينا العلم الإجمالي الثاني ،
 أي العلم بإحدى الصور العشر لاستخراج ثلاث من خمس ، بل غلّك علماً
 تفصيلياً بصورة معينة من تلك الصور العشر ، وهي الصورة التي وقعت فعلاً ،
 وأي صورة أخرى تصبح غير محتملة .

وعلى هذا الأساس فلا يوجد لدينا بعد استخراج ثلاث كرات فعلاً إلا العلم
 الإجمالي الأول بأن حقية (ن) تشبه : إما حقية (أ) أو (ج) أو (د) ،
 والاحتمالات في هذا العلم متساوية .

وهذا يبرهن على أننا فعلاً - بعد استخراج ثلاث كرات بيضاء - لا نواجه

خمس عشرة صورة محتملة ، كما كان يفترض (لا بلاس) ، بل نواجهه - من ناحية طريقة استخراج ٣ من ٥ - صورة واحدة مؤكدة ، وهي التي وقعت فعلاً . ومن ناحية عدد الكرات البيضاء في حقيبة (ن) نواجه ثلاث صور محتملة ، فلا نملك مبرراً لافتراض أن قيمة احتمال أن (ن) تشتمل على كرات كلها بيضاء : $\frac{1}{10}$.

وهذا هو الفارق الأساس بين فرضية حقيبة (ن) وفرضية اختيار حقيبة بصورة عشوائية من الحفائب : (أ) و (ج) و (د) ، فنحن في حالة مواجهة الحفائب الثلاث : (أ) و (ج) و (د) نعلم مسبقاً بأن (أ) تشتمل على ثلاث كرات بيضاء فقط - لنفرض أنها هي : الكرات التي تحمل أرقام : ١ و ٢ و ٣ - ، و (ج) تشتمل على أربع كرات بيضاء فقط - ولنفرض أنها هي الكرات التي تحمل أرقام : ١ و ٢ و ٣ و ٤ - ، و (د) تشتمل على كرات خمس كلها بيضاء تحمل أرقام : ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥ ، فإذا اخترنا - بصورة عشوائية - واحدة من تلك الحفائب ، واستخرجنا منها ثلاث كرات بيضاء ولم نفحص أرقامها ، فسوف تكون قيمة احتمال أن الحقيبة التي اخترناها هي (د) : $\frac{1}{10}$ ، لأننا نواجه خمس عشرة صورة ، كلها ممكنة ومحتملة فعلاً بالنسبة إلى الكرات الثلاث البيضاء التي استخرجناها ، وهي :

١ - أن تكون هي : ١ و ٢ و ٣ من الحقيبة (أ)

٢ - د د د ١ و ٢ و ٣ من الحقيبة (ج)

٣ - د د د ١ و ٢ و ٤ د

٤ - د د د ١ و ٣ و ٤ د

٥ - د د د ٢ و ٣ و ٤ د

٦ - د د د ١ و ٢ و ٣ من الحقيبة (د)

٧ - أن تكون هي: ١ و ٢ و ٤ من الحقيبة (د)

٨ - د د د ١ و ٢ و ٥ د د

٩ - د د د ١ و ٣ و ٤ د د

١٠ - د د د ١ و ٣ و ٥ د د

١١ - د د د ١ و ٤ و ٥ د د

١٢ - د د د ٢ و ٣ و ٤ د د

١٣ - د د د ٢ و ٤ و ٥ د د

١٤ - د د د ٢ و ٣ و ٥ د د

١٥ - د د د ٣ و ٤ و ٥ د د

إن هذه الصور كلها عتملة ما دمنا لم نفحص أرقام الكرات البيض التي استخرجناها ، وبذلك نحصل على علم إجمالي فعلاً يضم خمسة عشر احتمالاً ، وعشرة منها في صالح احتمال أن الحقيبة المختارة هي (د) ، فتكون قيمة هذا الاحتمال : $\frac{10}{15}$.

ونصل إلى النتيجة نفسها حق إذا لم نفترض أن الكرات في الحقائب تحمل أرقاماً ، لأننا - على أي حال - نعلم : أن استخراج ثلاث كرات بيض من الحقيبة (أ) له صورة واحدة ، ومن الحقيبة (ج) له أربع صور ، ومن الحقيبة (د) له عشر صور . فإذا استخرجنا ثلاث كرات بيضاء ، فقد تكون هذه الصورة التي وقعت فعلاً هي الصورة الوحيدة لاستخراج ثلاث كرات بيض من الحقيبة (أ) ، وقد تكون إحدى الصور الأربع لاستخراج ثلاث كرات بيض من الحقيبة (ج) ، وقد تكون إحدى الصور العشر لاستخراج ثلاث كرات بيض من الحقيبة (د) . وبذلك نواجه خمسة عشر احتمالاً . وعشرة من هذه الاحتمالات في صالح أن الحقيبة المختارة هي حقيبة (د) .

وهذا لا ينطبق على فرضية حقيبة (ن) التي تضم خمس كرات ، ولا ندرى أن عدد الكرات البيض فيها هل يساوي عددها في حقيبة (أ) أو يساوي عددها في حقيبة (ج) ، أو يساوي عددها في حقيبة (د) ؟ فلنأخذ في هذه الفرضية - إذا استخرجنا ثلاث كرات بيضاء من الحقيبة (ن) لا نحصل على خمس عشرة صورة محتملة تكون عشر منها في صالح أن الكرات كلها بيضاء وخمس منها في صالح نفي ذلك ، كما كنا نحصل في فرضية الحقائق الثلاث . وذلك أننا إذا لم نفترض أن الكرات التي تضمها حقيبة (ن) مرقمة ، فمن الواضح أننا نحصل على صورة واحدة مؤكدة من صور استخراج ثلاث من كرات هذه الحقيبة ، وهي الصورة التي وقعت فعلاً . وإلى جانب ذلك توجد ثلاثة احتمالات بشأن الكرتين الباقيتين ، فقد تكون الكرتان معاً بياضوين أيضاً ، وقد تكون إحداهما فقط بيضاء ، وقد لا تكون أي منها بيضاء . فلا يوجد أي عامل يبرر ازدياد قيمة الاحتمال الأول من هذه الاحتمالات الثلاثة .

وإذا افترضنا أن الكرات في حقيبة (ن) مرقمة ، واستخرجنا ثلاث كرات بيضاء ولم نفحص أرقامها ، فسوف توجد لدينا عشرة احتمالات ، لأن أرقام هذه الكرات الثلاث هي : إما (٣،٢،١) ، وإما (٤،٢،١) ، وإما (٥،٢،١) ، وإما (٤،٣،١) ، وإما (٥،٣،١) ، وإما (٥،٤،١) . وكل هذه الاحتمالات العشرة حيادية تجاه لون الكرتين الباقيتين في حقيبة (ن) ، فلا تزداد قيمة احتمال أن تكون كل كرات (ن) بيضاء .

وهكذا يتضح : أننا في فرضية حقيبة (ن) لا نملك أي علم إجمالي فعلاً يمكن أن نفسر على أساسه زيادة قيمة احتمال أن تكون كل الكرات بيضاء ، أي زيادة قيمة احتمال التعميم بعد اكتشاف ثلاث كرات بيضاء . وهذا يبرهن على بطلان معادلة (لابلاس) لتحديد قيمة الاحتمال البعدي للتعميم .

وإذا دققنا في الموقف أكثر من هذا ، فسوف نستطيع أن نكتشف في

فرضية حقيقية (ن) علماً إيجابياً شرطياً بدلاً عن العلم الاجبالي الحملي الذي كنا نقصر حديثنا عليه ، غير أن هذا العلم الاجبالي لا يفي بحاجة (لابلاس) .

فنحن حينما نستخرج من حقيقة (ن) ثلاث كرات فتبدو بيضاء ، لا يمكننا أن نحصل على علم إيجابي حملي فعلاً يحقق لاحتمال التعميم قيمة أكبر ، ولكن بالإمكان الكشف عن علم إيجابي شرطي يتمثل في القضية الشرطية التالية :

لو كان في حقيقة (ن) كرة واحدة سوداء على الأقل لكانت هي :

١ - إما الكرة التي سحبناها أولاً

٢ - و د د د ثانياً

٣ - د د د د ثالثاً

٤ - د د د د « سوف نسحبها رابعاً

٥ - د د د د « لن تسحب في المرات الأربع .

وهذا العلم الإيجابي الشرطي يضم خمس قضايا شرطية محتملة ، لأن كل واحد من المحتملات الخمسة للجزاء يشكّل جزءاً في قضية شرطية محتملة . ورغم أن هذه القضايا الشرطية الخمس كلها محتملة ، نعلم بأن الجزء غير واقع فعلاً في ثلاث قضايا منها ، وهي : القضايا التي يكون جزاؤها : ١ أو ٢ أو ٣ من المحتملات الخمسة المتقدمة ، لأننا على يقين بأن الكرات التي سحبناها ليست سوداء .

وهذه القضايا الشرطية الثلاث إذا أضفنا إليها العلم بأن الجزء فيها غير واقع فعلاً ، تصبح برهاناً على نفي الشرط فيها بدرجة قوتها الاحتمالية ، وهذا نحصل على ثلاثة احتمالات نافية للشرط من مجموع خمسة احتمالات ، أي تنفي وجود كرة سوداء في حقيقة (ن) ، وهذا يعني : أن احتمال أن كل كرات (ن) بيضاء $\frac{3}{5}$.

وهذه القيمة تختلف عن القيمة التي يحددها تفسير (لابلاس) للاحتمال البعدي للتعميم ، وهي : $\frac{1}{n}$ ، لأن $\frac{3}{4}$ أصغر من $\frac{1}{n}$ ، ولهذا قلنا : إن هذا العلم الشرطي لا يفي بحاجة (لابلاس) لأنه لا يبرر القيمة التي افترضها للاحتمال البعدي للتعميم .

ولكن إذا اعترفنا بهذا العلم الشرطي أساساً لتقييم الاحتمال ، فسوف نحصل على هدف (لابلاس) ، وهو أن نفسر المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي تفسيراً رياضياً على أساس نظرية الاحتمال ، بدون حاجة إلى مصادر عن قضايا السببية وافترض قبلي لها ولو على مستوى الاحتمال . والمعادلة التي يمكن أن تستنبط من هذا التفسير هي : أن قيمة الاحتمال البعدي للتعميم تساوي $\frac{1}{n}$ ، إذا كنا نرمز بـ (م) إلى عدد الأفراد التي تم اختبارها ،

وبـ (ن) إلى مجموع الأفراد ، بدلاً عن $\frac{1+m}{n+1}$ كما افترض (لابلاس) .

ولكن هذا العلم الشرطي لا يمكن أن يكون أساساً لتنمية الاحتمال ، لأن الجزاء فيه غير محدّد في الواقع . وقد عرفنا في البديهية الإضافية الخامسة لنظرية الاحتمال : أن العلوم الإجمالية الشرطية التي تملك جزءاً غير محدد حتى في الواقع لا تصلح أساساً لتنمية الاحتمال .

وهكذا نخرج من دراستنا للصعوبة الثانية التي تعترض تفسير (لابلاس) للدليل الاستقرائي ، باكتشاف الخطأ الأساس الذي يمكن في هذا التفسير .

ولنأخذ الآن الصعوبة الأولى من تلك الصعوبات الثلاث التي استعرضناها ، وهي الصعوبة التي تتمثل في إيجاد مبرر لافتراض التساوي بين الاحتمالات الثلاثة : احتمال أن يكون في الكرات الخمس التي تضمها حقيبة (ن) ثلاث كرات بيضاء فقط ، واحتمال أن يكون فيها أربع كرات بيضاء فقط ، واحتمال أن تكون كلها بيضاء .

ولنفترض - ونحن ندرس هذه الصعوبة - أننا نغلبنا على الصعوبة الثانية ، واستطعنا أن نجد العلم الاجمالي الذي يفسر معادلة (لابلاس) على افتراض أن الاحتمالات الثلاثة متساوية .

ونلاحظ - بهذا الصدد - : الفرق بين فرضية حقيقية (ن) هذه وفرضية الحقائق الثلاث : (أ ج د) التي اخترنا منها واحدة بطريقة عشوائية . ففي تلك الفرضية تكون الاحتمالات الثلاثة متساوية ، لأن احتمال أن تكون الحقيقة المختار عشوائياً هي حقيقية (أ) التي تضم ثلاث كرات بيضاء فقط ، يساوي احتمال أن تكون هي الحقيقة (ج) التي تضم أربع كرات بيضاء فقط ، ويساوي - أيضاً - احتمال أن تكون هي الحقيقة (د) التي تضم كرات كلها بيضاء ، فاحتمال الثلاث واحتمال الأربع واحتمال الخمس احتمالات متساوية إذن .

وأما في فرضية حقيقية (ن) فلا توجد ثلاث حقائق ، بل هناك حقيقة واحدة لا ندري عدد الكرات البيضاء فيها ، فإذا لم تكن لدينا أي معلومات استقرائية سابقة عن نسبة وجود البياض والسواد ، وكان لون الكرة مردداً بين السواد والبياض فقط ، فسوف تكون قيمة احتمال بياض أي كرة : $\frac{1}{4}$ ، وقيمة احتمال سوادها : $\frac{1}{4}$ أيضاً ، وهذا يعني : أن احتمال أن تكون حقيقية (ن) شبيهة بحقيقة (د) يساوي : $\frac{1}{4} \times \frac{1}{4} = \frac{1}{16}$ ، واحتمال أن تكون شبيهة بحقيقة (أ) يساوي : $\frac{1}{4} \times \frac{1}{4} = \frac{1}{16}$ ، واحتمال أن تكون (ن) شبيهة بـ (ج) يساوي $\frac{1}{4} \times \frac{1}{4} + \frac{1}{4} \times \frac{1}{4} = \frac{1}{8}$.

وإذا لم نجد مبرراً لتساوي الاحتمالات الثلاثة وكانت ذات قيم مختلفة - كما رأينا - ، فسوف لن نحصل على خمس عشرة قيمة احتمالية متساوية كما افترض (لابلاس) ، لأن عشرة من هذه الاحتمالات الخمسة عشر تتضمن افتراض أن الحقيقة (ن) شبيهة بـ (د) ، وأربعة منها تتضمن افتراض أن الحقيقة (ن) شبيهة بـ (ج) ، واحتمال واحد يتضمن افتراض أن الحقيقة (ن) شبيهة بـ (أ) . وهذه الافتراضات غير متساوية في قيمها الاحتمالية - كما بينا - ، لأن قيمة

احتمال الافتراض الأول : $\frac{1}{4}$ ، وقيمة احتمال الافتراض الثاني : $\frac{1}{4}$ ، وقيمة احتمال الافتراض الثالث : $\frac{1}{4}$ ، فلا يمكن أن تكون الاحتمالات الخمسة عشر - على هذا الأساس - متساوية في قيمتها ، ما دامت تتضمن افتراضات مختلفة ومتفاوتة في درجة الاحتمال .

وأما الصعوبة الثالثة من الصعوبات الثلاث ، فيمكن التعبير عنها :

أولاً : بأن معادلة (لابلاس) لا يمكن أن تحدد قيمة هذا الاحتمال البعدي للتعميم إذا كانت (ن) رمز إلى فئة غير متناهية ، لأن معنى ذلك : أن هذا الكسر : $\frac{1+n}{1+n}$ يشتمل على مقام غير متناهي ، ولا يمكن أن تحدد نسبة المتناهي إلى غير المتناهي .

وثانياً : بأن (ب) إذا كانت ترمز إلى فئة متناهية ولكنها كبيرة العدد جداً ، فسوف لن يحصل احتمال التعميم على درجة كبيرة ، مهما ازداد عدد التجارب الناجحة في حدود الإمكانيات العملية للإنسان ، لأن النسبة بين الأفراد التي يمكن عملياً اختبارها ومجموع أفراد الفئة قد تكون ضئيلة جداً .

وهذا على عكس تفسيرنا الذي قدمناه للدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية ، فإنه يعطي قيمة محددة لاحتمال التعميم بعد أي عدد من التجارب الناجحة بصورة مستقلة عن عدد المجموع الكلي لأفراد فئة (أ) ، لأن قيمة الاحتمال البعدي للتعميم - التي يحددها هذا التفسير - لا تتمثل في نسبة بين عدد الأفراد التي اختبرت إلى مجموع أفراد فئة (أ) لكي تتناقض القيمة مع ازدياد أفراد فئة (أ) ، وإنما تمثل دائماً نسبة معينة إلى مجموع الصور الممكنة لوجود (ت) وعدمه في التجارب الناجحة ، أو إلى مجموع الصور الممكنة لوجود (ت) وعدمه في تلك التجارب على افتراض عدم سببية (أ) لـ (ب) ، وهذا المجموع كمية محدودة نظرياً وعملياً دائماً ، ولا يتأثر عدد أعضائه بازدياد العدد الكلي لأعضاء فئة (أ) .

الدليل الاستقرائي عند (كينز)

وقد حاول (كينز) أيضاً إقامة التعميمات الاستقرائية على أساس رياضي ، مستنبطاً قيمة الاحتمال البعدي للتعميم من قوانين حساب الاحتمال ، كما حاول (لابلاس) من قبل ^(١) .

وبفترض (كينز) في هذه المحاولة : أن التعميم الاستقرائي له قيمة احتمالية محددة قبل الاستقراء ، ولنرمز إلى قيمة هذا الاحتمال القبلي للتعميم بـ (ح) ، وبعد الاستقراء والحصول على شواهد في صالح التعميم يصبح احتمال التعميم بعد الحصول على الشاهد الأول : (ح) + قوة الشاهد الأول - ولنرمز الى ناتج الجمع بـ (ح_١) - ، ويصبح بعد الحصول على الشاهد الثاني : (ح) + قوة الشاهد الأول + قوة الشاهد الثاني - ولنرمز الى ناتج الجمع بـ (ح_٢) - ، وبعد (ن) الأول + قوة الشاهد الثاني - ، ولنرمز الى ناتج الجمع بـ (ح_٢) - ، وبعد (ن) من الشواهد يصبح احتمال التعميم : (ح) + قوة (ن) من الشواهد - ولنرمز اليه بـ (ح_ن) - .

فإذا أردنا أن نعرف ما إذا كانت (ح_ن) تتجه باستمرار نحو الواحد الصحيح (أي رقم اليقين) كلما ازدادت (ن) ، فبالامكان معرفة ذلك عن طريق تحديد قيمة لاحتمال أن توجد (ن) من الشواهد على افتراض أن التعميم كاذب ، ولنرمز الى قيمة هذا الاحتمال بـ (كن) ، فمقارنة (كن) بتجه نحو الصفر كلما ازدادت (ن) ، كان (ح_ن) يتجه نحو الواحد كلما ازدادت (ن) .

(١) وقد اعتمدنا أيضاً في عرض محاولته على (رسل) في كتابه : المعرفة الانسانية، ص ٤٢٦ .

وقيمة (كن) - التي يعتبر اتجاهها نحو الصفر برهاناً على اتجاه (ح ٣) .
نحو الواحد - بالإمكان تحديدها عن طريق ضرب قيمة احتمال وجود الشاهد
الأول على افتراض أن التعميم كاذب ، بقيمة احتمال وجود الشاهد الثاني على
افتراض أن التعميم كاذب ، إلى أن نصل إلى آخر الشواهد في مجموعة (ن) .
فإذا كانت (ن) أربعة شواهد مثلاً ، وكنا نرمز إلى قيم احتمالات هذه الشواهد
على افتراض أن التعميم كاذب بـ $(ك_١)$ ، $(ك_٢)$ ، $(ك_٣)$ ، $(ك_٤)$ ، فيمكننا
القول بأن قيمة (كن) $= ك_١ \times ك_٢ \times ك_٣ \times ك_٤$ ، وكلما ازدادت (ن)
ازدادت عوامل الضرب ، وبالتالي اقتربت قيمة (كن) من الصفر ، وفي
مقابل ذلك تقترب (ح ٣) من الواحد .

الصعوبات التي يواجهها تفسير كينز

وتتلخص محاولة (كينز) في الحصول أولاً على قيمة محددة للاحتمال
القبلي للتعميم ، وتسمية هذه القيمة وتقريبها باستمرار من اليقين كلما ازدادت
الشواهد الاستقرائية ، بنفس الدرجة التي تقترب فيها قيمة احتمال وجود تلك
الشواهد على افتراض كذب التعميم من الصفر .

فإذا كنا نواجه مثلاً قانوناً سببياً ، أي تعميماً من قبيل : «كل بقرة مجترّة» ،
فلا بد أن نحصل - أولاً - على قيمة محددة لاحتمال أن كل بقرة مجترّة ، قبل
الاستقراء ، وليس قبل استقراء فئة الأبقار خاصة ، بل قبل جميع المعلومات
الاستقرائية ككل . ثم نكشف خلال الاستقراء الشواهد على صدق التعميم ،
إذ نجد أن هذه البقرة مجترّة ، وهذه مجترّة ، وهكذا . وكشف هذه الشواهد
يؤدي إلى اقتراب ذلك الاحتمال القبلي للتعميم إلى اليقين كلما اقترب احتمال
اجترار البقرات التي اختبرناها - على افتراض أن التعميم كاذب - من الصفر ،
فهناك نقطتان في محاولة (كينز) :

الأولى : أن تحديد قيمة الاحتمال القبلي للتعميم - أي القانون السبي - شرط ضروري لتفسير الدليل الاستقرائي ودوره في إثبات التعميم بدرجة احتمالية كبيرة .

الثانية : أن هناك احتمالين (ح .و) و (كن) ، وكلما اقتربت (كن) من الصفر اقتربت (ح .و) من الواحد .

ولنأخذ الآن النقطة الأولى : إننا على ضوء تفسيرنا المتقدم للدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية ، نستطيع أن نعرف أن الشرط الأساس لتطبيق الطريقة العامة التي حددناها لهذه المرحلة - ما لم ينطبق مبدأ الحكومة - : أن تمتلك القضية الاستقرائية احتمالاً قبلياً يفرضه (العلم_١) ، لا يزيد قيمته عن قيمة احتمال نفي تلك القضية الاستقرائية التي يفرضها (العلم_٢) بعد عدد صغير نسبياً من التجارب ، كتجربة واحدة مثلاً . فمق توفر هذا الشرط أمكن للدليل الاستقرائي أن يمارس مرحلته الاستنباطية بنجاح ، حتى إذا لم يكن الاحتمال القبلي محدداً بصورة مطلقة بأن كان كسراً لا يتناهى في الضالة . فالعلم هو التحديد النسبي لا التحديد المطلق ، أي كون الكسر الذي يفرضه (العلم_١) ممثلاً للاحتمال القبلي لثبوت القضية الاستقرائية لا يقل - على الأقل - عن الكسر الذي يفرضه (العلم_٢) ممثلاً لاحتمال نفي القضية الاستقرائية بعد تجربة واحدة ناجحة مثلاً ، إذ في حالة تساوي هذين الكسرين تكون القيم الاحتمالية التي في صالح القضية الاستقرائية ، والقيم الاحتمالية التي في صالح نفيها : متساوية في (العلم_٢) بعد تجربة واحدة ناجحة ، وبعد ذلك يبدأ احتمال القضية الاستقرائية بالزيادة كلما ازدادت التجارب الناجحة .

وعلى أي حال فما هي درجة الاحتمال القبلي للقضية الاستقرائية ؟

والجواب على هذا السؤال قد حددناه في تفسيرنا للمرحلة الاستنباطية ، فقد عرفنا : أن القضية الاستقرائية إن كانت هي علاقة السببية بين المفهومين

فدرجة احتمالها القبلي تحدّد على أساس عدد الأشياء المحتمل كونها أسباباً ، وأن احتمالات السببية متنافية أو لا ؟

وأما إذا كانت القضية الاستقرائية هي القانون السببي - أي اقتران (ب) بد (أ) صدفة بصورة مطردة - فالعلم الذي يحدّد قيمة الاحتمال القبلي لها هو العلم الإجمالي الذي يتكوّن من مجموعة احتمالات وجود (ب) مع الألفات ، فإذا أخذنا ألفاً واحداً نجد هناك احتمالين لاقتران (ب) به ، فإذا أخذنا ألفاً ثانياً واجهنا احتمالين أيضاً ، وبالضرب نحصل على أربعة احتمالات ، وهكذا يضرب العدد في (٢) دائماً بقدر أفراد (أ) ، والنتائج يعبر عن مجموعة الاحتمالات التي يمثلها العلم الإجمالي المطلوب ، وواحد من تلك الاحتمالات هو احتمال القانون السببي .

ولنلاحظ بعد هذا كيف عولجت هذه النقطة في محاولة (كينز) ، وعلى أي أساس حددت القيمة القبليّة لاحتمال السببية بمعنى القانون السببي ؟ هناك محاولتان لذلك :

إحدهما : اقترحها (رسل)^(١) ، لكي يوفر لمحاولة (كينز) شرطها الأساس في تحديد قيمة للاحتمال القبلي للتعميم . وفي هذه المحاولة يؤخذ التعميم بوصفه مجرد اقتران مطرد . وإذا رمزنا إلى فئة الأبقار بد (أ) ، وإلى فئة الجترات بد (ب) ، وإلى عدد فئة (أ) بد (هـ) ، وإلى عدد فئة (ب) بد (ح) ، وإلى عدد مجموع الأشياء في العالم بد (د) ، أمكننا أن نقول : إن قيمة الاحتمال القبلي لأن تكون كل (أ) هي (ب) تحددها نسبة عدد توافيق (هـ) في (ح) إلى عدد توافيق (هـ) في (د) ، ونعبر عن ذلك بالمعادلات الثلاث التالية :

(١) في كتابه : المعرفة الانسانية ، ص ٢٧ .

$$\frac{1}{1(a-2)!} = (2) \text{ في } (a) \text{ عدد توافيق}$$

$$\frac{1}{1(a-1)!} = (1) \text{ في } (a) \text{ عدد توافيق}$$

$$\frac{1(a-2)!}{1(a-1)!} = (1) \text{ هي } (2) \text{ احتمال أن يكون كل (أ) هي (ب)}$$

وإذا افترضنا أن (2) تساوي (4) ، و (1) تساوي (3) ، و (a) تساوي (2) ، فيمكن تحويل الرموز في هذه الكسور الثلاثة إلى ما يلي على الترتيب :

$$1 = \frac{24}{(2-4)2}$$

$$3 = \frac{6}{(2-3)2}$$

$$\frac{1}{2} = \frac{12}{24} = \frac{(2-4)6}{(2-3)24}$$

أي أن قيمة احتمال أن يكون كل (أ) هي (ب) في حدود الأعداد المفروضة لـ (2 ، 1 ، 3) هي النصف .

وهذه المحاولة لتحديد قيمة الاحتمال القبلي للتعميم تريد بالتعميم مجرد الاقتران المطرد ، كما أشرنا آنفاً . وهي تفترض ضمناً أن (1) أي عدد أعضاء فئة (ب) معلوم ، إذ بدون ذلك لا يمكن أن يعرف عدد توافيق (a) في (1) ، أي عدد الصور الممكنة لأعضاء فئة (أ) في فئة (ب) .

ويستنتج من ذلك أن الدلائل الاستقرائي الذي نريد أن نثبت به التعميم

القائل : « إن كل بقرة مجترة » ، يتوقف على أن نكون على علم مسبق بعدد المجترات في العالم ، ليناح لنا الحصول على قيمة محددة للاحتفال القبلي للتعميم .

ومن الواضح أن هذا إلغاء للدليل الاستقرائي ، لأننا في مجال الاستقراء - عادة - لا نعلم بعدد المجترات في العالم بصورة مستقلة عن العلم بأن البقر مجتر أو غير مجتر ، بل إن العلم بأن كل بقرة مجتر هو أحد العوامل التي نستند إليها عادة في محاولة تحديد عدد المجترات في العالم .

وإضافة إلى هذا ، إن هذه المحاولة عقيمة من الناحية العملية ، وذلك : أولاً : لأن العلم بعدد الأشياء في العالم غير ممكن عملياً ، حتى إذا قبلنا فرضية تناهي كمية الأشياء في العالم .

وثانياً : لأن عدد الأشياء في العالم كبير جداً ، ومن الواضح أن (ن) كلما كانت أكبر تضاعف احتمال التعميم القبلي ، وهذا يعني أننا سوف لن نحصل عن هذا الطريق على قيمة معقولة للاحتفال القبلي للتعميم بالدرجة التي يمكن تنميتها بعد ذلك عن طريق الاستقراء .

والمحاولة الثانية ذكرها (رسل) أيضاً ^(١) ، وهي أيضاً تأخذ التعميم بوصفه مجرد اقتراح مطرد . وهذه المحاولة :

أولاً : نفترض أن أي بقرة معينة إذا لاحظنا درجة الاحتمال القبلي لاجترارها نجد أنها $\frac{1}{p}$ ، لأننا قبل أي معلومات استقرائية نجد أمامنا احتمالين متساويين : احتمال الاجترار ، واحتمال عدم الاجترار .

ثانياً : تستنبط قيمة احتمال « أن كل بقرة مجترة » من درجة الاحتمال القبلي لاجترار أي بقرة معينة بالذات ، فإذا كان الاحتمال القبلي لاجترار أي

(١) نفس المصدر السابق .

بفترة معينة بالذات $\frac{1}{p}$ ، فالاحتمال القبلي لاجترار عدد (ن) من البقرات يساوي $\frac{1}{p}$ ، أو هو بتعبير آخر نسبة ١ الى p ، وهذه قيمة محددة دائماً .

وهذه الطريقة في تحديد قيمة الاحتمال القبلي للتعميم هي نفس الطريقة التي استعملناها في تحديد هذه القيمة ، وقد رأينا سابقاً أن هذه هي الطريقة الوحيدة لتحديد قيمة الاحتمال القبلي للتعميم إذا أخذنا التعميم بوصفه مجرد اقتران مطرد بين الصفة والأفراد ، لا باعتباره علاقة بين مفهومين .

والقيمة التي تحدد على هذا الأساس للاحتتمال القبلي للتعميم تتضامل كلما ازداد عدد الأفراد التي يشملها التعميم ، وبذلك تصبح عاجزة دائماً عن إعطاء الاحتمال القبلي للتعميم درجة معقولة تسمح للدليل الاستقرائي بعد ذلك بتصميمها إلى قيمة احتمالية كبيرة . هذا فيما يتصل بالنقطة الأولى .

وأما النقطة الثانية ، فقد رأينا أن (كينز) يفترض فيها احتمالين هما : (ح .و) ، (كن) ، وأن (ح .و) يقترب إلى الواحد كلما اقترب (كن) من الصفر ، ومؤدى الارتباط بين هذين الاحتمالين أنه : كلما ضعف احتمال وجود (ن) ، عدد من الشواهد لصالح التعميم نرّمز اليها بـ (ن) ، على افتراض كذب التعميم ، كبر احتمال أن التعميم صادق استناداً الى وجود (ن) فعلاً . فتلك الشواهد لصالح التعميم التي نرّمز اليها بـ (ن) تستخدم لإثبات التعميم ، وإعطائه قيمة بقدر القيمة الاحتمالية التي تنفي وجود تلك الشواهد على افتراض كذب التعميم .

وهذا في الحقيقة استنباط لقيمة الاحتمال البعدي للتعميم من العلم الاجمالي الشرطي ، فإذا كنا نعالج تعميماً يقول : « كل (أ) هي (ب) » ، وافترضنا أن فئة (أ) تضم ستة أفراد نرّمز اليها بما يلي : أ_١ ، أ_٢ ، أ_٣ ، أ_٤ ، أ_٥ ، أ_٦ ، كما نرّمز إلى (أ) التي ليست (ب) بـ (أ') ، ووجدنا بالاختبار : أن

الألفات : أ ، ب ، ج ، د ، هـ ، هي باءات ، وترمز إلى مجموع الاختبارات المنجزة التي تثبت ذلك بـ (ن) ، وإلى احتمال التعميم بعد الحصول على هذه الاختبارات بـ (ح) ، وإلى احتمال أن يوجد أربع ألفات هي باءات على افتراض كذب التعميم بـ (كن) . ووجدنا بالاختبارات : أربع ألفات هي باء ، ورمزنا إلى هذه الاختبارات الأربعة بـ (ن) ، وإلى احتمال التعميم بعد الحصول على هذه الاختبارات بـ (ح) ، وإلى احتمال أن يوجد أربع ألفات هي باء على افتراض كذب التعميم بـ (كن) ، فإمكاننا القول بأن (كن) يستمد قيمته من علم إجمالي شرطي ، وهو العلم بأنه إذا كان التعميم كاذباً (أي إذا كان هناك (أ) واحد على الأقل فإما أن يكون (أ) هو أ ، أو ب ، أو ج ، أو د ، أو هـ ، أو أ ، أو ب ، وهذا علم إجمالي شرطي يضم ستة احتمالات كما نرى ، واحتمال وجود (ن) على افتراض كذب التعميم هو حاصل جمع الاحتمال الخامس والسادس ، وبذلك تكون قيمة (كن) بعد أربعة اختبارات $\frac{1}{2}$ ، فإذا ازدادت (ن) وأصبحت تعبر عن خمسة اختبارات لصالح التعميم فسوف تتضاءل قيمة (كن) وتصبح $\frac{1}{4}$. وهكذا تتجه (كن) إلى الصفر على أساس القيمة التي تكتسبها من ذلك العلم الإجمالي الشرطي .

وهذا العلم الإجمالي الشرطي هو نفس العلم الذي تحدثنا عنه سابقاً ، وعرفنا أن هذا النوع من العلوم الإجمالية الشرطية لا يمكن أن يكون أساساً لتقييم الاحتمال ، لأنها علوم لا تملك جزءاً محددًا في الواقع ، والاحتمالات التي تشتمل عليه ليست احتمالات حقيقية ، بدليل أنه ليس بالإمكان التخلص منها حتى لذات كلية العلم .

وهكذا يتضح أن (كن) لا يمكن أن تحدّد قيمته على أساس هذا العلم الإجمالي الشرطي .

تحقيق الشرط الأساس للمرحلة الاستنباطية

علاقات السببية

قد تأكدنا في ضوء الطريقة العامة التي حددنا على أساسها المرحلة الاستنباطية من الاستقراء : أن الشرط الأساس لتمكن الدليل الاستقرائي من ممارسة هذه المرحلة على أساس تلك الطريقة ، هو أن لا توجد مبررات قبلية تدعو إلى رفض علاقات السببية بمفهومها العقلي ، والاعتقاد بعدمها .

ومن أجل ذلك سوف ندرس الآن هذا الشرط ، لنرى هل هناك مبررات قبلية لرفض علاقة السببية بالمفهوم العقلي ؟ وبكيفية في حدود إنجاح الطريقة العامة المقترحة للدليل الاستقرائي أن لا نجد مبررات للرفض ، ولنا بحاجة إلى مبررات قبلية لإثبات المفاهيم العقلية عن السببية .

مبررات رفض السببية العقلية

ويمكننا أن نصنف مبررات رفض السببية العقلية إلى : مبررات منطقية ، ومبررات فلسفية ، ومبررات علمية ، ومبررات علمية .

١ - التبرير المنطقي :

والمبرر المنطقي لرفض علاقة السببية بمفهومها العقلي يرتكز على أساس

تصورات المنطق الوضعي عن القضية ، إذ يربط معنى القضية بكيفية إثبات صدقها أو كذبها ، بما لدى الإنسان من خبرة حسية . فكل جملة يمكن للإنسان بخبرته الحسية أن يثبت صدقها أو كذبها ، فهي قضية ذات معنى ، سواء كانت صادقة أو كاذبة . وكل جملة لا يملك الإنسان طريقة محددة لاستخدام خبرته الحسية في إثبات صدقها أو كذبها فهي ليست قضية ، وليس لها معنى إطلاقاً في رأي المنطق الوضعي .

فإذا اعتبرنا التمكن من استخدام الخبرة الحسية لإثبات صدق الجملة أو كذبها شرطاً أساسياً في تكوين القضية من الناحية المنطقية ، أدى ذلك إلى أن كل جملة لا يؤثر افتراض صدقها أو كذبها على خبرتنا الحسية لا يمكن أن تكون قضية من الناحية المنطقية ، لأن الخبرة الحسية سوف تعجز في هذه الحالة عن إثبات صدقها أو كذبها ، ما دامت هذه الخبرة الحسية لا يمكن أن تتأثر بصدقها أو بكذبها .

وعلى هذا الأساس إذا درسنا الجملة القائلة : « كل (أ) يعقبها - أو يقارنها - (ب) » ، نجد أنها قضية من وجهة نظر المنطق الوضعي ، لأن بالإمكان التوصل إلى كيفية إثبات صدقها أو كذبها باستخدام الخبرة الحسية ، وذلك بإيجاد (أ) لكي نلاحظ هل يوجد (ب) عقيبها حقاً أو لا؟

وأما إذا درسنا الجملة القائلة : « إن بين (أ) و (ب) علاقة ضرورية تجعل من الضروري أن يوجد (ب) عقيب (أ) » ، فسوف نجد أن علاقة الضرورة هذه لا تضيف إلى الاقتران أو التعاقب شيئاً في مجال الخبرة الحسية ، فسواء كان بين (أ) و (ب) علاقة ضرورية في حالات اقتران أحدهما بالآخر ، أو لم تكن ، لا يختلف بسبب ذلك ما هو المحتوى الحسي لخبرتنا عن (أ) و (ب) ، لأن علاقة الضرورة لا تدخل في مجال الخبرة الحسية وهذا يعني أن هذه الجملة ليس بالإمكان التوصل إلى كيفية استخدام الخبرة الحسية في إثبات صدقها أو

كذبها ، وجملة من هذا القبيل لا يعترف بها المنطق الوضعي كقضية ، ويرفض التسليم بوجود معنى لها .

ونستخلص من ذلك : أن الوضعية تقدم مبرراً منطقياً لرفض علاقة السببية بمفهومها الحقيقي ، يقوم على أساس أن أي كلام يتحدث عن هذه السببية بوصفها علاقة ضرورة لا معنى له إطلاقاً .

وتقييم هذا المبرر المنطقي للرفض يرتبط بتقييم موقف الوضعي من القضية ومفهومه عنها ، الذي يربط فيه بين معنى القضية وكيفية استخدام الخبرة الحسية لإثبات صدقها . وسوف نتناول ذلك بالدرس والتقد في القسم الأخير من بحوث هذا الكتاب - إن شاء الله - ونخرج بنتيجة وهي : أن المنطق الوضعي ليس على حق في هذا الربط بين معنى القضية وكيفية إثبات صدقها ، وبذلك يفقد المبرر - الذي استعرضناه لرفض علاقة السببية - أساسه المنطقي .

٢ - التبرير الفلسفي

ويمكننا أن نعتبر المبررات الناشئة عن الاتجاه التجريبي في نظرية المعرفة ذات طابع فلسفي ، فهناك اتجاه في نظرية المعرفة يؤمن بأن التجربة والخبرة الحسية هي المصدر الأساس للمعرفة البشرية ، ويرفض التسليم بمبادئ أو قضايا بصورة مستقلة عنها ، وهذا هو الاتجاه الذي يؤمن به المذهب التجريبي في نظرية المعرفة .

والفرق بين التجريبيين غير الوضعيين والمناطقة الوضعيين ، يتمثل في موقفها من القضية التي لا توجد كيفية معينة لاستخدام التجربة والخبرة الحسية من أجل إثبات صدقها : فهي تعتبر في رأي المناطقة الوضعيين فارغة من المعنى ، وأما التجريبيون غير الوضعيين فيعترفون بأنها قضية ذات معنى من الناحية المنطقية ،

لأنهم لا يربطون معنى القضية بكيفية إثبات صدقها ، ولكنهم يربطون درجة التصديق بها بمدى قدرة التجربة على إثباتها ، فكل قضية لا يمكن للتجربة أن تبرهن عليها لا يمكن قبولها ، لأن التجربة والخبرة الحسية هي المصدر الأساس للمعرفة في رأي المذهب التجريبي .

وعلاقة السببية - بفهومها العقلي ، بوصفها علاقة ضرورة بين (أ) و (ب) - من القضايا التي لا تمتد الخبرة الحسية إليها ، لأن الخبرة الحسية بإمكانها أن تدرك (أ) و (ب) واقتران أحدهما بالآخر ، وأما علاقة الضرورة بينهما فليس بإمكان الخبرة الحسية أن تدركها .

وعلى هذا الأساس رفض (دافيد هيوم) علاقة السببية بوصفها علاقة ضرورة ، وفسرها : بأنها مجرد اقتتان أو تعاقب مطرد بين الظاهرتين ، تجاوباً مع اتجاهه التجريبي في نظرية المعرفة . وكان ذلك بداية تحول السببية ، في الفكر الفلسفي الحديث ، من علاقة ضرورة بين ظاهرتين إلى قوانين سببية تصف اطراداً معيناً للاقتتان أو التعاقب بين ظاهرتين ، دون أن تضيف إلى ذلك أي افتراض عقلي للضرورة .

والحقيقة أنه ليس بالإمكان رفض علاقة الضرورة بين السبب والمسبب على أساس المذهب التجريبي في نظرية المعرفة ، لأن الاتجاه التجريبي في تفسير المعرفة البشرية لا يبرهن على نفي علاقة الضرورة هذه ولا يكفي لتبرير الاعتقاد بعدمها ، وإنما يربط المعرفة بالخبرة والتجربة ، فيما لم تتوفر التجربة على إثبات قضية أو نفيها لا يمكن أن نزع المعرفة بصدقها أو كذبها . وهذا يعني أنه لا يسمع لنا برفض القضية والاعتقاد بعدمها لمجرد أن الخبرة والتجربة لم تثبت صدقها ، لأن المعرفة بالنفي كالمعرفة بالإثبات لا يمكن قبولها من وجهة نظر تجريبية ما لم تستند إلى الخبرة . فالقضية القائلة : إن هناك علاقات ضرورة بين السبب والمسبب ، لا يمكن أن تثبت ولا أن تنفيها إلا على أساس التجربة ،

وبعني ذلك أن هذه القضية سوف تكون محتملة في ظل المذهب التجريبي ، وهذا الاحتمال هو الذي يحقق الشرط المسبق الذي يتطلبه الدليل الاستقرائي لكي يتمكن من ممارسة المرحلة الاستنباطية على أساس الطريقة التي شرحناها في البحوث السابقة .

فما دمنا قد أوضحنا أن الشرط الأساس للمرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي هو أن يبدأ هذا الدليل من احتمال علاقة الضرورة بين (أ) و (ب) ، وليس من الضروري أن يبدأ من الاعتقاد بها والتأكيد المسبق لها ، فسوف يتاح للدليل الاستقرائي أن يحصل على شرطه في ظل المذهب التجريبي والعقلي على السواء .

٣ - التبرير العلمي

وهناك الاتجاه الذي بدأه بعض علماء الفيزياء الذرية على أساس مجموعة من التجارب العلمية في مجال الذرة ، وهو اتجاه يميل إلى القول بأن مبدأ السببية - بما تحتوي من حتمية وضرورة - لا ينطبق على العالم الذري .

ومن الواضح أن عدم إمكان التوصل إلى تفسير سبي لسلوك الجسم البسيط أو الذرة ، لا يعني مجال من الأحوال نفي السببية ، وإنما يعني : أن التجارب العلمية لم تستطع أن تبرهن على وجود سبب لتلك الظواهر التي يمارسها ذلك الجسم البسيط ، ولا أن تفسر اختلافاتها على أساس قانون عام يتيح للعالم أن يتنبأ دائماً بالوضع المستقبل ، على ضوء ما يعرفه من ظروف وأحوال ، وهذا لا يكفي وحده للبرهنة على نفي مبدأ السببية ، بل إنه يؤدي - في حالة عدم وجود مبررات عقلية قبلية للايمان بهذا المبدأ - إلى الشك في وجود السبب ، والشك معناه احتمال مبدأ السببية ، وهذا هو كل ما نريده كصادرة للدليل الاستقرائي .

وحق إذا افترضنا أن العلم استطاع أن يتأكد من عدم وجود أسباب محددة تقوم على أساسها ظواهر العالم الذري وتصرفات الجسم البسيط ، فهذا لا يمنع من احتمال مبدأ السببية بالنسبة إلى عالم المركبات وما يضم من ظواهر ، وبالتالي نحفظ بالمصادرة التي يحتاجها الدليل الاستقرائي بالنسبة إلى هذا العالم .

٤ - التبرير العملي

بقيت حجة واحدة تساق عادة لتبرير الانتقال من فكرة السببية ، بمفهومها العقلي الذي يستبطن الضرورة والحتمية ، إلى فكرة القانون السببي الذي يتحدث عن مجرد التتابع بين ظاهرتين .

ويقول (رسل) في توضيح هذه الحجة : إننا إذا افترضنا الحصول على تعميم يقول بأن (أ) هي سبب (ب) ، مثلاً جوزات البلوط تسبب أشجار البلوط ، وكانت هناك فترة محددة بين (أ) و (ب) ، فقد يحدث شيء خلال هذه الفترة لمنع (ب) ، فقد تأكل الخنازير جوزات البلوط مثلاً . ولا نستطيع أن نأخذ بنظر الاعتبار ما في العالم من تعقيدات لامتناهية ، ولذلك يصبح التعميم السببي الذي حصلنا عليه كما يلي : « إن (أ) تسبب (ب) إذا لم يحصل شيء يمنع (ب) » . وبعبارة أخرى : « إن (أ) تسبب (ب) إلا إذا لم تسببها » . ولا يوجد أي معنى مفيد في قول من هذا القبيل^(١) .

وعلى هذا الأساس أصبح من المعقول استبدال السببية العقلية بالاطرادات الإحصائية ، فبدلاً من القول بأن (أ) تسبب (ب) إلا إذا لم تسببها ، نقول : إن (أ) تعقبها (ب) مرة واحدة أو خمسين مرة في كل مائة مرة يوجد فيها (أ) . وبهذا نصل إلى قانون مفيد يمكن اتخاذه أساساً لمعرفتنا بما حولنا من الأشياء .

(١) المعرفة الانسانية لرسل ، ص ٤٧٤ - ٤٧٥ .

ولا شك في أن قضية تتحدث عن نسبة اطراد وجود (ب) عقيب (أ) هي أكثر فائدة من قضية نقول : إن (أ) ستسبب (ب) إلا إذا لم تسببها ، ولكن هذا لا يدعونا إلى رفض مبدأ السببية . فنحن لو كنا قادرين على أن نستوعب كل الموانع التي تحول دون تأثير (أ) في إيجاد (ب) – ولنفرض أنها عبارة عن (ج) (د) (هـ) (ي) – لأمكننا أن نصوغ التعميم السببي صياغة معقولة فنقول : إن (أ) تسبب (ب) إلا إذا اتفق وجود (ج) أو (د) أو (هـ) أو (ي) . وحيث أن استيعاب كل تلك الموانع غير ميسور – بموجب الافتراض الذي تقدم – فليس بإمكاننا الوصول إلى صياغة من هذا القبيل للتعميم السببي .

وعلى هذا الأساس نحاول ، بدلا من استيعاب الموانع ، أن نعرف بالاستقراء نسبة وجودها إلى مجموع حالات وجود (أ) ، لتخرج بإحصاء للدرجة تكرار وجود (ب) عقيب (أ) ، فإذا لاحظنا مثلا : أن النسبة هي واحد من خمسة ، فسوف نقول : إن (أ) يعقبها (ب) عشرين مرة في كل مائة مرة يوجد فيها (أ) . ونحن في الحصول على هذه النسبة الإحصائية لوجود (ب) في حالات وجود (أ) ، اعتمدنا على الاستقراء ، أي أننا جربنا مجاميع عديدة من حالات وجود (أ) ، كل مجموعة تشتمل على مائة حالة من حالات وجود (أ) ، فرأينا أن (ب) تكرر في كل مجموعة من تلك المجاميع بنسبة واحد إلى خمسة ، فخرجنا من ذلك بتعميم لهذه النسبة على كل مجموعة أخرى تشتمل على مائة حالة من حالات وجود (أ) ، وعبرنا عن ذلك في قانون إحصائي يقول : إن (أ) يعقبها (ب) عشرين مرة في كل مائة مرة .

فنحن – إذن – قمنا بتعميم استقرائي للنسبة الإحصائية إلى سائر المجاميع الأخرى التي لم يشملها إحصاؤنا المباشر ، وهذا التعميم الاستقرائي بنفسه يحتاج إلى افتراض مبدأ السببية بفهومها العقلي – ولو على مستوى الاحتمال – ، إذ لو استبعدنا نهائياً فكرة السببية العقلية وآمننا بالصدفة المطلقة ، فهذا يعني : أن ظهور (ب) عشرين مرة في كل مجموعة من المجاميع التي شملها إحصاؤنا ، كان

صدفة وبدون أي سبب يحتم ذلك ، وفي هذه الحالة لا يمكن أن نعمم نسبة ظهوره إلى سائر الجماهير الأخرى . ويفقد الدليل الاستقرائي قدرته على تنمية احتمال هذا التعميم ، لأن الصدفة ليس من الضروري أن تتكرر ، كما أوضحنا في تفسيرنا المتقدم للمرحلة الاستنباطية من الاستقراء .

وهكذا نعرف أن القوانين الإحصائية التي تستخدمها العلوم ، بدلاً عن التعميمات السببية ، ليست - من وجهة نظر تحليلية للدليل الاستقرائي - بديلاً لمبدأ السببية بمفهومه العقلي ، بل إن أي قانون إحصائي هو نتيجة استقراء وتعميم استقرائي لنسبة التكرار ، وهذا التعميم بدوره يتوقف على افتراض مبدأ السببية العقلية ولو على مستوى الاحتمال ، لأن كل تعميم استقرائي لا يمكن أن يستغني عن هذه المصادرة ، كما تبين في الطريقة التي فسرنا بها المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي .

الشكل الآخر للمرحلة الاستنباطية

كنا في تفسيرنا للمرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي نطبق هذه المرحلة على القضية القائلة : « إن كل (أ) يعقبها (ب) » ، ومرد هذه القضية - كما عرفنا سابقاً - إلى القضية القائلة : « إن (أ) سبب لـ (ب) » لأن سببية (أ) لـ (ب) بمفهومها العقلي تستلزم أو تستلزم التعميم المتقدم الذكر . وعلى هذا الأساس كانت جهود الدليل الاستقرائي في المرحلة الاستنباطية منصبّة - وفقاً للطريقة التي شرحناها - على تنمية احتمال سببية (أ) لـ (ب) من خلال التجارب المتكررة التي توجد فيها (أ) فيبرز (ب) إلى الوجود أيضاً . فهناك - إذن - شيء معلوم ، وهو وجود (أ) في جميع الحالات التي لوحظ فيها وجود (ب) ، وهناك شيء مجهول ، وهو سببية (أ) لـ (ب) ، ويراد بالدليل الاستقرائي تنمية احتمال هذه السببية ، وتخفيض احتمال استناد (ب) إلى (ت) .

وقد لاحظنا أن لدينا - في الغالب - علمين إجمالين :

أحدهما : العلم الإجمالي القبلي بأن سبب (ب) إما (أ) وإما (ت) ، وعلى أساس هذا العلم يحدد الاحتمال القبلي لسببية (أ) لـ (ب) .

والآخر : العلم الإجمالي البعدي الذي يستوعب احتمالات وجود (ت) في التجارب الناجحة ، وعلى أساس هذا العلم تحدد قيمة الاحتمال البعدي لسببية (أ) لـ (ب) .

و تطبيقاً لبديهية الحكومة عرفنا : أن القيمة الاحتمالية التي يحددها العلم البعدي حاكمة على القيمة الاحتمالية التي كان العلم القبلي يحددها ، فلا حاجة إلى الضرب .

وللمرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي شكل آخر يختلف عن الشكل السابق ، لأنه يستهدف إثبات وجود (أ) ، بينما وجود (أ) كان معلوماً في التطبيق الأول ، وكان الدليل الاستقرائي يتجه إلى إثبات سببته .

وهذا الشكل له حالات :

الحالة الاولى :

ينمّي الدليل الاستقرائي في هذه الحالة قيمة احتمال وجود (أ) على أساس علم إجمالي يضعف قيمة احتمال وجود (ت) ، وأمثلتها كما يلي :

نفترض أننا استطعنا أن نعرف ، من خلال الشكل السابق للدليل الاستقرائي أو لأي مبرر آخر : أن ماهية (ب) لها سببان : أحدهما ماهية (أ) ، والآخر ماهية (ت) . فهناك علاقتنا سببية معلومتان ، ونفترض أن (أ) يعبر عن واقعة واحدة ، بينما يعبر (ت) عن مجموعة وقائع متعددة نرمز إليها بـ « (ح) (هـ) (ز) » ، وما لم تجتمع هذه الوقائع الثلاث لا يتكون (ت) الذي يمثل السبب الثاني لـ (ب) . فإذا رأينا (ب) قد وقع مرة فسوف يوجد لدينا - على أساس الافتراض السابق - علم إجمالي بأن هناك مصداقاً لماهية (أ) أو لماهية (ت) قد وجد ، ووجد على أساسه (ب) . وعلى أساس هذا العلم تحدد قيمة الاحتمال القبلي - أي قبل التنمية - لوجود (أ) بـ $\frac{1}{4}$ ، ولهذا نسميه « بالعلم الإجمالي القبلي » .

ولكن إذا افترضنا أن احتمال واقعة (أ) يكافئ احتمال أي واقعة من

الوقائع الثلاث التي تكون مجموعها (ت) ، وأن كل واحد من تلك الاحتمالات يساوي $\frac{1}{8}$ ، فسوف نحصل على علم إجمالي آخر ، وهو علم يستوعب احتمالات وجود (ح) (هـ) (خ) . وهذا العلم يشتمل على ثمانية احتمالات ، وواحد منها هو : احتمال وجود (ح) و (هـ) و (خ) جميعاً ، وسبعة احتمالات تتضمن انتفاء إحدى تلك الوقائع الثلاث على الأقل . وهذه السبعة تستلزم وجود (أ) ، لأنها تفترض نفي (ت) ، وما دام (ب) موجوداً وليس هناك (ت) فـ (أ) موجود إذن ، وذلك الاحتمال الوحيد الذي يفترض وجود (ح) و (هـ) و (خ) جميعاً حيادي تجاه وجود (أ) وعدمه ، وبهذا تصبح قيمة احتمال وجود (أ) بموجب هذا العلم الإجمالي : $\frac{7}{8} = \frac{1}{2} \times \frac{7}{4}$.

ونلاحظ في هذا الضوء اختلاف العلمين الإجماليين في القيمة التي يحددها كل منهما لاحتمال وجود (أ) ، فلا بد للحصول على القيمة الحقيقية لهذا الاحتمال من تطبيق بديهية الحكومة أو قاعدة الضرب .

وبهذا الصدد نجد أنه لا موضع لتطبيق بديهية الحكومة ، لأن القيمة الاحتمالية التي يشتملها العلم الإجمالي الثاني لوجود (أ) لا تنفي مصداقية (ت) للكلي المعلوم بالعلم الإجمالي الأول ، فلا مبرر لحكومة العلم الثاني على العلم الأول ، ولا بد إذن من الضرب ، وبالضرب نحصل على ست عشرة صورة ، وسبع منها غير ممكنة وهي : الصور التي تفترض وجود (ت) ولا تفترض اجتماع (ح) (هـ) (خ) . فتنبقى تسع صور ممكنة ، ثمان منها في صالح وجود (أ) ، واثنان منها في صالح وجود (ت) - وإحدى هاتين الحالتين هي إحدى الحالات الثمان - ، وبهذا تكون قيمة احتمال وجود (أ) الحقيقية بعد التنمية : $\frac{7}{8}$.

والشيء نفسه يقال إذا كان كل من ماهية (أ) وماهية (ت) محتمل السببية

لماهية (ب) بدرجة واحدة ، ولاحظنا وجود (ب) ، فلإننا نستخدم نفس العلم الإجمالي الثاني الذي يضمف احتمال اجتماع العناصر الثلاثة التي يتكون منها (ت) ، على أساس تنمّي احتمال وجود مصداق لماهية (أ) ، وتحدّد قيمة هذا الاحتمال وفقاً لقاعدة الضرب بين العلمين .

وبصورة عامة تتميز هذه الحالة : أولاً : بأن أساس التنمية هو علم إجمالي يضمف قيمة احتمال وجود مصداق لماهية (ت) . وثانياً : أن أساس تحديد القيمة الحقيقية لاحتمال وجود مصداق لماهية (أ) هو الضرب .

الحالة الثانية

ينمي الدليل الاستقرائي في هذه الحالة قيمة احتمال وجود (أ) ، على أساس علم إجمالي يضمف قيمة احتمال سببية (ت) ، وأمثلتها كما يلي :

١ - نفترض أن (ب) يعبر عن ثلاث وقائع : (ج ، د ، هـ) ، وأن (أ) يعبر عن واقعة واحدة ، وأن (ت) يعبر عن ثلاث وقائع هي : (ج ، د ، هـ) ، ونفترض أننا نعلم بأن بين ماهية (أ) وماهية (ب) علاقة سببية ، ونحتمل أن يكون بين ماهيتي (ج) و (د) علاقة سببية ، كما نحتمل أن يكون بين (د) و (هـ) هذه العلاقة ، ونحتمل أيضاً أن يكون بين (هـ) و (هـ) العلاقة نفسها . فإذا لاحظنا وجود (ب) ولا ندرى عن وجود (أ) أو (ت) شيئاً ، فهناك علم إجمالي قبلي بوجود مصداق إما لماهية (أ) أو لماهية (ت) ، والمعلوم بهذا العلم مصداق غير محدد ولكنه مقيد بصفة ، وهي أنه مصداق لماهية بينها وبين ماهية (ب) علاقة سببية . فنحن نعلم بأن هناك مصداقاً لماهية بينها وبين ماهية (ب) علاقة سببية ، بدليل وجود مصداق لماهية (ب) فعلاً . ويوجد إلى جانب ذلك علم إجمالي ثان ، وهو : العلم الذي يستوعب احتمالات وجود (ج ، د ، هـ) ، وهي ثمانية احتمالات ، سبعة

منها تتضمن نفى وجود (ت) . وهذا العلم يثبت بقيمة احتمالية كبيرة وجود (أ) .

وكلا هذين العلمين يوجد ما يناظره في الحالة السابقة ، وكما كنا نحدد درجة التنمية في الحالة السابقة على أساس الضرب ، كذلك لا بد هنا لتحديد هـا من الضرب ، ولكن تتميز الحالة الثانية بعلم إجمالي ثالث ، وهو الذي يستوعب احتمالات السببية . ولكي يصلح أن يفسر وجود (ب) على أساس (ت) لا يكفي أن نفترض وجود (ت) بمناصره الثلاث ، بل لا بد من افتراض سببية (جـ) لـ (جـ) ، و (هـ) لـ (هـ) ، و (دـ) لـ (دـ) . والعلم الإجمالي الثالث هو : الذي يشمل هذا الافتراض المحتمل مع بدائله المحتملة ، ويتكوّن من مجموع ثنائية احتمالات ، سبعة منها تتضمن أن ماهية (ت) ليست سبباً لماهية (ب) ، وتستلزم بالتالي أن يكون (أ) موجوداً ، إذ ما دام (ت) ليس سبباً لـ (ب) و (ب) موجود فلا بد أن يكون (أ) موجوداً .

فكما أن العلم الإجمالي الثاني يثبت بقيمة احتمالية كبيرة وجود (أ) ، كذلك هذا العلم الثالث ، غير أن ذاك العلم يثبت وجود (أ) عن طريق تخفيض قيمة احتمال وجود (ت) ، وهذا العلم يثبت وجود (أ) عن طريق تخفيض قيمة احتمال سببية ماهية (ت) لماهية (ب) . والفارق الأساس بين العلمين : أن القيمة التي يحددها العلم الإجمالي الثاني ليست حاکمة على القيمة التي كان العلم الإجمالي القبلي يحددها ، ولهذا كنا بحاجة إلى ضرب أحد العلمين بالآخر ، وأما القيمة التي يحددها العلم الإجمالي الثالث فهي حاکمة على قيم العلم الإجمالي القبلي ، تطبيقاً لبديهية الحكومة ، لأن المعلوم بالعلم الإجمالي القبلي وجود مصداق لماهية بينها وبين ماهية (ب) علاقة سببية ، والعلم الإجمالي الثالث ينفي - بدرجة كبيرة من الاحتمال - أن يكون بين ماهية (ت) وماهية (ب) علاقة سببية ، وهذا ينفي أن يكون أي فرد من أفراد (ت) مصداقاً للمعلوم بالعلم الإجمالي القبلي . ففي هذا المثال - إذن - يوجد عاملان مقوّيان لأحد طرفي العلم الإجمالي

القبلي - وهو وجود مصداق لـ (أ) - : أحدهما يضعف احتمال وجود (ت)،
والآخر يضعف احتمال سببية (ت) لـ (ب) . والأول ليس حاكماً على القيمة
الاحتمالية لذلك الطرف المستمدة من العلم القبلي ، والثاني حاكم عليها .

٢ - وبالإمكان حذف العامل الأول ، بافتراض أن (أ) مركبة من ثلاث
وقائع أيضاً ، مع الاحتفاظ بافتراض العلم بعلاقة السببية بين ماهيتي (أ)
و (ب) . ففي مثل ذلك يزول العامل الأول لتكافؤ الطرفين من هذه الناحية ،
ويصبح العلم الاجمالي الثالث هو العامل الوحيد لتنمية احتمال وجود (أ) .
ولسنا بحاجة في تحديد درجة التنمية إلى الضرب ، لما تقدم من حكومة العلم
الثالث على القيم التي كان العلم القبلي يحددها لاحتمال (أ) واحتمال (ت) .

٣ - كما يمكن أن نفترض - من أجل حصر عامل التنمية بالعلم الاجمالي
الثالث - : ايضاً أن كلا من (أ) و (ت) يمثل واقعة واحدة، وكلتا الواقعتين
محتملتان بدرجة واحدة ، غير أن السببية بين ماهية (أ) وماهية (ب) معلومة
مسبقاً ، وأما السببية بين ماهية (ت) وماهية (ب) فهي محتملة . ففي هذا
المثال حين نلاحظ وجود (ب) لا يوجد عامل يضعف احتمال وجود (ت)
لحساب وجود (أ) ، ولكن يوجد عامل ينمي احتمال وجود (أ) ابتداءً ،
وهو العلم الاجمالي الذي يحدد القيمة لاحتمال السببية بين ماهيتي (ت) و (ب)،
واحتمال نفي تلك السببية ، فإن احتمال نفي تلك السببية يستلزم أن يكون
(أ) موجوداً . فإذا افترضنا - مثلاً - أن احتمال هذه السببية واحتمال نفيها
متكافئان ، فهذا يعني أن العلم الاجمالي الذي يحدد قيمة هذين الاحتمالين يدل
- بقيمة احتمالية تساوي $\frac{1}{2}$ - على أن (أ) موجود ، لأن أحد الاحتمالين
فيه يستلزم وجود (أ) ، وهو احتمال نفي السببية بين ماهيتي (ت) و (ب) ،
والاحتمال الآخر - وهو احتمال ثبوت تلك السببية - حيادي تجاه وجود
(أ) . وهذه القيمة التي يحددها هذا العلم حاكمة على القيم التي كان العلم
الاجمالي القبلي يحددها ، لأن هذا العلم ينفي بدرجة $\frac{1}{4}$ سببية ماهية (ت)

الحالة الثامنة

ينمي الدليل الاستقرائي في هذه الحالة قيمة احتمال وجود (ط) على أساس علم إجمالي يضمف احتمال وجود (ت) في (هـ) بالطريقة التالية :

نفترض العلم بأن ماهية (ت) سبب لماهية (ب) ، وأن (ت) مركبة من (ج ، ح ، خ) ، ونفترض موضوعين من الممكن اتصافها بـ (ج ، ح ، خ) ، وهما (ط ، هـ) ، ونفترض أيضاً العلم بأن (ط) متصفة فعلاً بـ (ج ، ح ، خ) ، وأما (هـ) فلا نعلم عن اتصافه شيئاً . فإذا رأينا (ب) فسوف نعلم بأن (ط) أو (هـ) موجود .

ومثال ذلك : أن نفترض أن عدد (أ) من الكتب تعتبر مراجع في دراسة القياس الأرسطي ، وهذا يعني - مثلاً - أن اختيارها من بين مجموعة الكتب يستند إلى أن المطالع لديه دراسة للقياس الأرسطي تدفعه إلى استيعاب المراجع المتوفرة لتلك المادة ، ونفترض أننا نعلم بأن خالداً يمارس دراسة للقياس الأرسطي ، ولا نعلم نوع الدراسة التي يمارسها زيد ، ثم علمنا بأن أحدهما دخل المكتبة ولاحظنا بعد خروجه أن الكتب التي سحبت للمطالعة هي مراجع في دراسة القياس الأرسطي ، فسوف نحصل على احتمال كبير لكون خالد هو الشخص الذي دخل المكتبة ، وذلك كما يلي :

في البداية يوجد علم إجمالي قبلي بأن المكتبة دخلها أحد الشخصين : خالد أو زيد ، واحتمال دخول أي واحد منهما على أساس هذا العلم : $\frac{1}{2}$ ، وبمد رؤية

نوع الكتب المسحوبة للمطالعة . يتقيد المعلوم بهذا العلم بصفة ، وهي : أن الذي دخل المكتبة إنسان يتوفر على دراسة القياس الأرسطي . وإلى جانب ذلك يوجد علم إجمالي باحتمالات نوع الدراسة التي عتم بها زيد ، فإذا فرضنا أنها ثمانية ، وواحد منها فقط هو احتمال اهتمامه بدراسة القياس الأرسطي ، فسوف يثبت هذا العلم الإجمالي بقيمة احتمالية كبيرة تساوي $\frac{7\frac{1}{2}}{8} = \frac{15}{16}$ أن الذي دخل المكتبة هو خالد .

ونلاحظ في هذه الحالة أن هذه القيمة الاحتمالية المستمدة من العلم الإجمالي الثاني ، حاكمة على القيمة الاحتمالية المستمدة من العلم الأول ، النافية لدخول خالد والمثبتة لدخول زيد ، التي كانت تساوي $\frac{1}{4}$ ، لأن المعلوم بالعلم الإجمالي الأول هو دخول شخص مقيد بصفة ، وهي : أنه يمارس دراسة في القياس الأرسطي . والعلم الإجمالي الثاني ينفي - بدرجة كبيرة من الاحتمال - أن يكون زيد متصفاً بتلك الصفة ، وبهذا ينفي مصداقيته للكلّي المعلوم بالعلم الإجمالي الأول ، ويكون حاكماً على قيم العلم الإجمالي القبلي .

هذه هي الحالات الثلاث للتطبيق الثاني للدليل الاستقرائي .

وهكذا نعرف أن الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية تارة يواجه شيئاً ثابتاً نعلم بوجوده خلال التجربة ، فينمّي قيمة احتمال سببيته ، - ولنطلق عليه اسم « الشكل الأول من الاستدلال الاستقرائي » - ، وأخرى يواجه شيئاً مشكوكاً وعتملاً بدرجة محددة على أساس علم إجمالي قبلي ، فيتجه إلى تنمية احتمال وجوده على أساس علم إجمالي آخر ، وتطبيق قاعدة الضرب أو بديهية الحكومة ، - ولنطلق عليه اسم « الشكل الثاني من الاستدلال الاستقرائي » - .

المتطلبات اللازمة للمرحلة الاستنباطية

على ضوء ما قدمناه من تفسير للمرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي ، يتضح أن الدليل الاستقرائي إنما يثبت التعميم : - كل (أ) يعقبها (ب) ، أو تنصف بـ (ب) - عن طريق تنمية احتمال السببية . وتنمية هذا الاحتمال هي نتيجة : احتمال عدم وجود سبب آخر لـ (ب) قد اقترن بـ (أ) في التجربة الأولى + احتمال عدم وجود سبب آخر لـ (ب) قد اقترن بـ (أ) في التجربة الثانية + . . . ، وهكذا إلى احتمال عدم وجود سبب آخر لـ (ب) قد اقترن بـ (أ) في التجربة الأخيرة حسب قاعدة الجمع بين الاحتمالات . فكل واحد من هذه الاحتمالات يبرهن على أن (أ) سبب لـ (ب) ، وبالتالي على أن كل (أ) يعقبها (ب) ، أي أن القيم الاحتمالية لهذه الاحتمالات كلها تتجمع في محور واحد ، وهو محور القضية القائلة : هـ إن (أ) سبب لـ (ب) . وبذلك تكسب هذه القضية قيمة احتمالية كبيرة .

غير أن تجمع تلك القيم الاحتمالية في محور القضية القائلة : هـ إن (أ) سبب لـ (ب) ، يتوقف على أن تكون سببية أي (أ) لـ (ب) تستلزم سببية سائر الألفات الأخرى ، فإن احتمال عدم وجود سبب آخر لـ (ب) في التجربة الأولى يبرهن - بقيمته الاحتمالية - على أن (أ) في التجربة الأولى سبب لـ (ب) . وإنما يمتد برهانه إلى الألفات الأخرى على أساس التلازم بين الألفات في السببية .

وهذا التلازم له ما يبرره ، لأننا عرفنا سابقاً أن السببية علاقة مفهومية ، أي أنها علاقة ضرورة بين مفهومين ، فإذا ثبتت بين ألف ما وباء ما فهي ثابتة بينهما ، لا بوصفهما الشخصي بل بوصفهما المفهومي . وهذا يعني ثبوتها بين المفهومين ، وبالتالي بين كل (أ) و (ب) .

ويترتب على ذلك : أن من الضروري - لكي يمارس الدليل الاستقرائي مرحلته الاستنباطية - أن تنصب التجارب المتكررة على ألفات بينها وحدة مفهومية وخاصة مشتركة ، وليست مجرد فئة مصطنعة نظم أعضاؤها بعضاً إلى بعض اعتباطاً ، لكي تكون سببية تلك الخاصة المفهومية المشتركة هي المحور الذي تتجمع فيه كل القيم الاحتمالية التي في صالح السببية .

وأما كيف نستطيع أن نعرف أن الألفات تعبر عن وحدة مفهومية وخاصة مشتركة ؟ فهذا ما يتوقف بدوره على الاستقراء ، وسوف أؤجل الحديث عن هذه النقطة إلى القسم المقبل من الكتاب .

وإذا كان من الضروري ، لكي تتحقق المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي ، أن تكون الألفات - التي امتدت التجربة إليها - ذات خاصة مشتركة ، فهناك شرط آخر ضروري للتوصل إلى تعميم النتيجة على كل الألفات الأخرى التي لم تستوعبها التجربة ، وهو أن لا توجد ، في حدود ما يتاح للملاحظ والمجرب أن يعرفه ، خاصة مشتركة تميز الألفات التي شملتها التجربة عن ألفات أخرى ، إذ في هذه الحالة تصبح الألفات التي استخدمناها في التجربة معبرة عن مفهومين أو خاصيتين : الأولى : خاصة شاملة للألفات الأخرى أيضاً ، والثانية : خاصة تتميز بها عن سائر الألفات . والقيم الاحتمالية التي تبرهن على سببية الخاصة المشتركة لا تستطيع أن تعين الخاصة الأولى للسببية ، بل هي حيادية تجاه فرضية سببية كل من الخاصيتين ، وبصبح التعميم على هذا الأساس بلا مبرر .

وهكذا نعرف أن نجاح الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية يتوقف على شرطين :

أحدهما : أن تكون الألفات فئة ذات مفهوم موحد أوخاصية مشتركة ،
وليس مجرد تجميع أعمى لأشياء متفرقة .

والآخر ، أن لا يلاحظ تميز الألفات التي شملتها التجربة على سائر الألفات
في خاصية مشتركة أخرى .

ولنوضح كلا الشرطين في المثال التالي :

أفرض أنك اخترت عشوائياً إنساناً من كل بلد في العالم ، وتكوّنت بذلك
مجموعة من الناس ، ولاحظت - وأنت تفحص عدداً من أفراد هذه المجموعة - :
أنهم بيض ، فلا يمكنك أن تستنتج من ذلك أن كل أفراد تلك المجموعة بيض ،
لأن هذه المجموعة فئة مصطنعة لا تعبّر عن وحدة مفهومية . وعلى العكس ما
إذا كوّنت من الزوج فئة واحدة ، وبدأت تفحصها فلاحظت أن الأفراد التي
فحصتها كانت سودا ، فإن بإمكانك أن تعمّم استقرائياً وتقول : إن كل زنجي
أسود . لأن الفئة هنا ذات خاصية حقيقية مشتركة .

وفي نفس هذه الفرضية لا يمكنك أن تعمّم أي حكم تصل إليه عن طريق
الملاحظة لهذه الفئة - فئة الزوج - على سائر أفراد الناس ، رغم أن الزنجي
وغير الزنجي من الناس يعبران عن خاصية إنسانية مشتركة ، ولكن وجود
خاصية مشتركة لفئة الزوج نفسها ، بنحو يميزها عن غيرها ، يجعل أي تعمّم
من ذلك القبيل غير منطقي .

وإذا كنا قد عرفنا أن الاستقراء يتوقف نجاحه على أن يتعامل مع وحدات
مفهومية - أي مع خاصيات عامة مشتركة - وليس مع مجرد مجاميع تصطنع

اصطفاً ، وإذا كنا قد استنتجنا ذلك من الطريقة ذاتها التي فسرنا بها المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي ، فإننا - من ناحية أخرى - يمكننا الرجوع مباشرة إلى استقراءاتنا ، والفطرة السليمة التي يتتبعها الناس عن طريقها إلى شروط الاستدلال الاستقرائي دون أن يعوا محتواه وعياً كاملاً ، لكي نعرف أننا عملياً لا نغرس الاستدلال الاستقرائي إلا حينما نتعامل مع الفئات ذات الوحدة المفهومية والخاصية المشتركة . وهذا الواقع العملي للدليل الاستقرائي بنفسه يبرهن على صواب فكرة السببية بمفهومها العقلي ، وبوصفها علاقة ضرورة بين مفهومين ، أي باعتبارها علاقة مفهومية تقوم بين المفاهيم ، وليس بين الأفراد فحسب .

وهذا نفسه يبرز خطأ الاتجاه الذي اتخذته المنطق الرياضي في الفرض من قيمة الجانب المفهومي من الفئات والاقتصار على الجانب الماصدي ، ويبرهن على أن التنازل عن فكرة الجانب المفهومي للفئة ليس عملياً ولا صواباً .

الاستقراءات الفاشلة في ضوء المتطلبات اللازمة

ومن خلال ما ذكرناه نستطيع ان نحدد موقفنا من الأدلة والشواهد التي تساق عادة لإثبات أن الاستقراء ليس استدلالاً منطقياً .

فهناك محاولات تستهدف انتزاع الطابع المنطقي من الاستدلال الاستقرائي ، وتستدل على ذلك بفشل الاستقراء أحياناً ، وخروجه بنتائج باطلة بدون شك ، رغم أنه - من الناحية المنطقية - يصطنع نفس الطريقة التي تصطنعها الاستقراءات الناجحة ، وهذا يعني : أن نجاح الاستقراء في الوصول إلى نتائج صحيحة لا يقوم على أساس منطقي ، ولا يستمد مبرره من منطقية الطريقة الاستقرائية في الاستدلال ، لأن الطريقة نفسها موجودة في الاستقراءات الفاشلة .

ونذكر فيما يلي بعض الأمثلة والشواهد للاستقراءات الفاشلة التي ساقها
(برتراند رسل) ^(١) ، ويمكننا أن نصنفها إلى صنفين :

١ - الاستقراء الفاشل في الحساب .

٢ - الاستقراء الفاشل في ميدان الطبيعة .

أما في الحساب فمن السهل أن يأتي الانسان - كما يقول رسل - بأمثلة
استقرائية تؤدي إلى نتائج صادقة ، وبأمثلة أخرى تؤدي إلى نتائج كاذبة .
فحينئذ نلاحظ - مثلاً - الأرقام التالية : ٥ و ١٥ و ٣٥ و ٤٥ و ٦٥ و ٩٥ ، نجد
أن كل عدد منها يبدأ برقم (٥) ، وأنه يقبل القسمة على (٥) . وهذا قد يوحي
استقرائياً بأن كل عدد ينتهي بـ (٥) قابل للقسمة على (٥) ، وهذا استقراء
صحيح . ولكننا إذا لاحظنا هذه الأرقام : ٧ و ١٧ و ٣٧ و ٤٧ و ٦٧ و ٩٧ ، وهي
نفس الأرقام السابقة مع إبدال الخمسة بالسبعة ، نجد : أن كل واحد منها يبدأ
بعدد سبعة ، وأنه عدد أولي . وهذا قد يوحي بأن كل عدد يبدأ برقم سبعة
عدد أولي ، وهذا استقراء غير صحيح رغم أنه يماثل الاستقراء الأول في عدد
الشواهد المؤيدة .

ويسترسل بعد ذلك (رسل) فيقول : ولا حاجة بنا للتعمق لكي نكون
استقراءات كاذبة في الحساب في أي عدد نريده ، فإذا أخذنا المثال : لا يكون
أي عدد أصغر من (ن) قابلاً للقسمة على (ن) ، ، فلإننا نستطيع أن نجعل (ن)
كبيراً قدر ما نشاء ، وبذلك نحصل على القدر الذي نريده من الأدلة الاستقرائية
لصالح التعميم : لا عدد قابل للقسمة على (ن) .

وأما الاستقراء الفاشل في الطبيعة فمن السهل أيضاً الحصول على أمثلة له :

(١) في كتابه : المعرفة الانسانية ، ص ٤٢٠ - ٤٢٢ .

فربّ شخص ساذج يقول : إن الماشية التي شاهدها كانت في مقاطعة (هير فورديش) ، ولذلك يستنتج استقرائياً أن تكون الماشية كلّها في تلك المقاطعة . أو قد نحاجّ قائلين : لا إنسان حي الآن قد مات ، ولذلك نستنتج استقرائياً : أن كل الناس الأحياء الآن خالدون .

ويقول (رسل) : إن المغالطات في مثل هذه الاستقراءات بيّنة بصورة وافية ، ولكن لو كان الاستقراء مبدأً منطقياً وحسب لما كانت هذه الاستقراءات مغالطات .

ونحن إذا درسنا هذه الأمثلة التي يعتبر الاستقراء فيها فاشلاً ، نجد أن فشله ناتج عن عدم توفر المتطلبات اللازمة للدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية .

ففي الحساب نلاحظ : أن الأعداد التي شملها الاستقراء يمكن أن نبرز فيها دائماً خاصيّة مفهوميّة تميّز بها عن أعداد أخرى لم يشملها الاستقراء ، فحينما نجعل (ن) مثلاً كبيرة جداً ، ونستقرئ كل عدد أصغر من (ن) فنجد أنه غير قابل للقسمه على (ن) ، لا يمكننا أن نعمّم بذلك - استقرائياً - هذه الصفة على كل الأعداد الأخرى ، لأن الأعداد جميعاً - وإن انصفت بخاصيّة مفهوميّة وهي العددية - غير أن الأعداد التي استوعبها الاستقراء تميّز بخاصيّة مفهوميّة تختلف بها عن سائر الأعداد الأخرى ، وهي : أنها أصغر من (ن) ، وفي مثل هذه الحالة لا يمكن للاستقراء أن ينتج تعميم الصفة ، لأن الاستقراء إنّما يؤدي إلى تعميم الصفة على غير الأفراد التي شملها مباشرة إذا لم يلاحظ في تلك الأفراد خاصيّة مفهوميّة تميّزها عن غيرها من الأفراد ، وإلا فمع المعقول استقرائياً أن تكون الصفة المركز عليها استقرائياً مرتبطة بتلك الخاصيّة فلا تمتد إلى سائر الأفراد ، من قبيل ما إذا لاحظنا بالاستقراء صفة مشتركة في الزوج ، فإنه ليس بالإمكان تعميم هذه الصفة على سائر أفراد الناس باعتبار الخاصيّة الانسانية

المشتركة ، لأن للزوج خاصية مفهومية تميزهم عن سائر الأفراد .

وإذا أتيح للمستقرئ أن يبرهن - بطريقة أو أخرى - على أن الخاصية المفهومية التي تميز الأفراد المستقرأة عن غيرها ليس لها تأثير في الصفة المركز عليها استقرارياً ، فبإمكانه حينئذ أن يعمم الصفة . ففي مثال الاستقرار الذي يقول : إن كل عدد يبدأ بخمسة يقبل القسمة على خمسة ، اعتماداً على ملاحظة أعداد ٥ و ١٥ و ٣٥ و ٤٥ و ٦٥ و ٩٥ . في هذا المثال نلاحظ : أن الفوارق التي تميز هذه الأعداد عن سائر الأعداد التي تبدأ بخمسة لا يمكن أن يكون لها تأثير - إيجاباً أو سلباً - في قابلية العدد للقسمة على خمسة ، لأن الفوارق تتجم عن عدد العشرات المفروضة في كل رقم ، ففي الأرقام التي لوحظت في الاستقرار مباشرة كان عدد العشرات فيها يتراوح من صفر إلى تسعة ، أي لا يصل إلى عشرة ، بينما أعداد أخرى لم تلاحظ في الاستقرار مباشرة من قبيل : ١٠٥ و ١١٥ و ١٥٥ يزيد فيها عدد العشرات على تسعة ، غير أن زيادة عشرة على رقم قابل للقسمة على (٥) لا يمكن أن تجعله غير قابل للقسمة على (٥) ، لأن رقم عشرة قابل للقسمة على خمسة ، وإضافة رقم قابل للقسمة على عدد معين إلى رقم قابل للقسمة على نفس العدد لا يمكن أن ينتج رقماً غير قابل للقسمة على ذلك العدد . ومن هنا كان بالإمكان : الوصول إلى التعميم المطلوب عن طريق ملاحظة ٥ و ١٥ فقط ، مع أخذ قابلية (١٠) للقسمة على (٥) بعين الاعتبار ، والاتفات إلى أن إضافة عددين قابلين للقسمة على عدد معين أحدهما إلى الآخر ، لا يؤدي إلى خروج المجموع عن قابلية القسمة على ذلك العدد المعين .

ويجب أن نميز بهذا الصدد بين الاستقرار في الحساب ، والاستنتاج الرياضي الذي يتوصل إلى حكم عام وقانون رياضي معين لجميع الأعداد الصحيحة ، عن طريق اتباع الخطوات التالية :

١ - نبرهن القانون لأصغر عدد صحيح ممكن

٢ - نفترض القانون للعدد (ن)

٣ - نبرهن القانون للعدد (ن + ١)

وبهذا نثبت القانون لجميع الأعداد الصحيحة .

وهذا الاستنتاج صحيح وناجح دائماً في إعطاء القانون الرياضي العام ، ولا صلة له بالاستقراء الذي ندرسه في هذا الكتاب ، لأن الاستنتاج بالطريقة المتقدمة يتناول في الحقيقة كل الأعداد الصحيحة ويبرهن على القانون فيها ، لأن كل الأعداد الصحيحة تتألف من أصغر عدد صحيح ممكن ومن أعداد كلها قيم للتعبير (ن + ١) ، فليس في هذا الاستنتاج تعميم وطفرة من الخاص إلى العام كما هو المطلوب في الاستقراء .

وأما الأمثلة التي سبقت للاستقراء الفاشل في ميدان الطبيعة ، فالفشل فيها أيضاً ينتج عن عدم توفر الشروط اللازمة لنجاح الدليل الاستقرائي ، ففي مثال الماشية - الذي لاحظ فيه إنسان ساذج : الاقتران في خبرته بين الماشية ومنطقة معينة ، فقال : إن كل الماشية موجودة في تلك المنطقة - لم يكن الاستقراء ضمن شروطه يفرض هذا التعميم ، لأننا عرفنا سابقاً : أن الدليل الاستقرائي يصل إلى التعميم عن طريق إثبات السببية ، فما هي السببية التي يقوم على أساسها التعميم في هذا المثال ؟ هل هي سببية الماشية للمكان ، أو سببية المكان للماشية ؟ من الواضح أن الماشية ليست سبباً للمكان ، وأما أن المكان سبب للماشية بمعنى أن تلك المنطقة الخاصة بما تحوي من ظروف وشروط - عامل صالح لتكوين الماشية ، فهو لا يعني أنه لا يوجد أي منطقة أخرى تتوفر فيها نفس الظروف والشروط ، لكي يستنتج أن كل الماشية موجودة في تلك المنطقة .

وإذا رمزنا إلى المنطقة بـ (أ) وإلى الماشية بـ (ب) ، أمكن القول بأن الخطأ يكن في أن الدليل الاستقرائي قد استخدم هنا بصورة منحرفة لإثبات

أن ما عدا (أ) لا يترتب عليه (ب) ، بدلاً عن إثبات أن الالفاظ الأخرى التي لم يشملها الاستقراء يترتب عليها الباء .

وفي المثال الآخر قيل : « لا إنسان حي الآن قد مات » ، وجعل هذا الاستقراء دليلاً على أن كل الناس الأحياء الآن خالدون . ونحن إذا افترضنا أن الخلود تعبير عن تجاوز أبعد حدود العمر الطبيعي الذي يبلغه الإنسان عادة ، وكانت لدينا مبررات للشك في قدرة الإنسان على تجاوز تلك الحدود ، واحتمال وجود عوامل قاهرة تؤدي إلى موته حتماً قبل تجاوزها ، فكيف نستطيع أن نستدل استقرائياً على خلود الناس المعاصرين ، أي قدرتهم على تجاوز تلك الحدود ، عن طريق أنهم لا يزالون أحياء بعد ، رغم أن أي واحد منهم لم يتجاوز تلك الحدود ؟

وهكذا نصل إلى النتيجة التالية وهي : أن الاستقراء الذي يفشل أحياناً ليس هو نفسه الاستقراء الذي ينجح في أكثر الأحيان ، فلا يمكن أن يستخدم ذلك كدليل على أن الاستقراء ليس مبدأً منطقياً . بل إن الدليل الاستقرائي إذا استكمل متطلباته اللازمة لممارسة مرحلته الاستنباطية ، فهو ناجح في تنمية احتمال التعميم وإعطائه أكبر قيمة احتمالية ممكنة . وهذا يعني : أن الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية يبرهن على قيمة احتمالية كبيرة ، وهو في حدود برهنته على هذه القيمة ، وضمن شروطه ومصادراته اللازمة له ، مبدأً منطقياً . ولا يعني هذا أن النتيجة التي يبرهن الاستقراء على قيمة احتمالية كبيرة لها يجب أن تكون صادقة دائماً من الناحية المنطقية ، وإنما يعني : أن القيمة الاحتمالية الكبيرة التي يعطيها الدليل الاستقرائي للنتيجة قيمة منطقية .

الترتيب التسلسلي للشواهد الاستقرائية

لاحظ بعض الباحثين في الاستقراء - ك (رسل)^(١) - : أن الاستقراء لا ينجح إلا في حالة افتراض ترتيب تسلسلي للحالات التي استوعب الاستقراء بعضها ، ويحاول تعميم النتائج على بعضها الآخر .

وهذا الصدد يقسم الاستقراء إلى استقراء خاص واستقراء عام . فإذا كانت لدينا فئتان : (أ) و (ب) وكنا نريد أن نعرف بالاستقراء هل أن الفرد الذي ينتسب إلى (أ) ينتسب إلى (ب) في نفس الوقت أو لا ؟ ، وقمنا باستقراء عدد من الحالات لاحظنا فيها جميعاً أن الألفات تنتسب إلى الباء . فالاستقراء الخاص يستهدف أن يثبت أن هذه الألف الجديدة - التي لم تفحص بعد - تنتسب إلى الباء ، استنتاجاً لذلك من انتساب الألفات التي لوحظت خلال الاستقراء إلى الباء . والاستقراء العام يستهدف أن يثبت أن كل ألف ينتسب إلى الباء ، استنتاجاً لذلك من الحالات السابقة .

ويرى (رسل) : أن من الضروري في تكوين الاستقراء الخاص أن تكون هناك حالة غالبة تتطلب ترتيباً تسلسلياً ، ومن الضروري في تكوين الاستقراء العام أن تكون الأفراد الأولى من فئة الألف تنتسب إلى الباء ، ولا يكفي أن يكون بين فئة الألف وفئة الباء أفراد مشتركة فحسب ، وهذا يتطلب أيضاً ترتيباً تسلسلياً .

والذي دعا إلى القول بأن الاستقراء لا يمكن أن يتعامل بنجاح إلا مع متسلسلات ، هو الاعتقاد بأن ممارسة الاستقراء في فئات ليست متسلسلة طبيعياً تؤدي إلى نتائج خاطئة في كثير من الأحيان ، لأن فئة (أ) إذا كانت فئة كبيرة جداً ، وكان عدد كبير من أعضائها ينتمي إلى (ب) ، وعدد كبير آخر

(١) في كتابه : المعرفة الإنسانية ، ص ٢٢ : ٢٣ .

لا يلتزم إلى الباء ، فبالإمكان تكوين استقراء كاذب عن طريق حشد حالات كبيرة من الألفات المنتمة إلى الباء ، دون أن يبرر ذلك استنتاج أن ألفاً أخرى - أو أن كل ألف - تنتمي إلى الباء . فقد أوحى هذا بأن الاستقراء مرتبط بترتيب تسلسلي للحالات التي يستخدم الاستقراء من أجل إثبات بعض التعميمات لها .

ولكن الحقيقة أن الاستقراء مرتبط بالشروط والمتطلبات التي استعرضناها سابقاً ، وليس مرتبطاً بالترتيب التسلسلي للحالات إلا بقدر ما يؤدي هذا الترتيب التسلسلي من توفير لتلك الشروط ، فإن الشواهد التي يحصل عليها الاستقراء إذا كانت مرتبة بصورة طبيعية ترتباً تسلسلياً ، ف سوف لن توجد عادة خاصية مفهومية تميز هذه الشواهد عن الحالات الأخرى المترتبة عليها في التسلسل ، وأما إذا كانت الشواهد مأخوذة بصورة كيفية وبالانتقاء من أعضاء فئة متعاصرة ، فهذا الانتقاء قد يستهدف انتقاء أعضاء من فئة (أ) ذات خاصية مفهومية إضافية تميزها عن سائر أعضاء فئة (أ) . وفي هذه الحالة يكون التعميم خاطئاً لأن الدليل الاستقرائي لم يستكمل شروطه ومتطلباته ، لأن من متطلبات المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي - كما تقدم - أن لا توجد أي فكرة عند المستقرئ عن وجود خاصية مفهومية إضافية تميز بها الحالات التي شملها الاستقراء من فئة ألف ، عن الحالات الأخرى التي يراد تعميم النتيجة عليها .

القسم الثالث
الاستقراء والمذهب الذاتي للمعرفة

الفصل الثاني
الدليل الاستقرائي في مرحلة النوال الذاتي

دور المرحلة الذاتية في إيجاد اليقين

إستطعنا حتى الآن أن نكتشف محتوى المرحلة الأولى من الدليل الاستقرائي ، وعرفنا أن الدليل الاستقرائي في هذه المرحلة يعتبر دليلاً استنباطياً ، إذا سلّمنا بما يتوقف عليه من المصادرات التي تفترضها نظرية الاحتمال .

غير أن هناك فارقاً أساسياً بين الطابع الاستنباطي للدليل الاستقرائي ، والطابع الاستنباطي للأدلة الاستنباطية البحتة ، كالبرهان الذي يستنبط ، أن زوايا المثلث تساوي قائمتين ، من مصادرات الهندسة الاقليدية .

وهذا الفارق يكن في أن الأدلة الاستنباطية البحتة تبرهن على الجانب الموضوعي من الحقيقة ، فالبرهان الهندسي على « أن زوايا المثلث تساوي قائمتين ، يثبت - وفق مناهج الاستدلال الاستنباطي - هذه المساواة بين زوايا المثلث وقائمتين كحقيقة موضوعية ، وأما الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية فهو لا يبرهن على الجانب الموضوعي من الحقيقة ، ولا يثبت أن (أ) سبب لـ (ب) ، وإنما يثبت بطريقة استنباطية درجةً من التصديق بهذه الحقيقة ، تتمثل في القيمة الاحتمالية الكبيرة التي أنتجها تجمّع عدد كبير من الاحتمالات على محور واحد هو سببية (أ) لـ (ب) . فالقضية المستنبطة من الدليل الاستقرائي هي : درجة من التصديق بقضية « أن (أ) سبب لـ (ب) » ، وليست قضية السببية نفسها . وبإمكاننا أن نعبر عن هذا بتعبير آخر وهو : أن المستنبط من الدليل الاستقرائي نفس قضية السببية - سببية (أ) لـ (ب) -

ولكن بدرجة من التصديق تقل عن اليقين .

فواء ميّزنا بين قضية السببية وقضية درجة التصديق بها ، وافترضنا أن النتيجة المستنبطة من الاستقراء هي القضية الثانية دون الأولى ، أم افترضنا قضية واحدة وهي قضية السببية ، وافترضنا أنها هي المستنبطة من الدليل الاستقرائي مباشرة ، ولكن استنباطها يعني درجة من التصديق تقل عن اليقين . سواء عبرنا بهذا الشكل أو بذاك فإن هناك حقيقة ثابتة على كل حال وهي : أن المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي لا تؤدي إلى اليقين بالسببية ، ولا إلى اليقين بالتعميم الاستقرائي ، وإنما تعطي قيمة احتمالية كبيرة لدرجة التصديق بتلك السببية وهذا التعميم .

والسؤال الأساس الذي يواجهها لدى دراسة المرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي هو : هل أن هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة تتحول إلى يقين في مرحلة تالية من الدليل الاستقرائي أو لا ؟

اليقين المنطقي والموضوعي والذاتي

ولكي ندرس ذلك يجب أن نحدد معنى اليقين الذي نتحدث عنه ، حينما تتعامل عن تحول القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين في مرحلة تالية من الدليل الاستقرائي .

فإننا يجب أن نغيّر بين ثلاثة معانٍ لليقين:

١ - اليقين المنطقي « أو الرياضي » ، وهو المعنى الذي يقصده منطقي البرهان الأرسطي بكلمة « اليقين » ، ويعني اليقين المنطقي : العلم بقضية معينة ، والعلم بأن من المستحيل أن لا تكون القضية بالشكل الذي علم . فاليقين المنطقي

مركب من علمين ، وما لم ينضم العلم الثاني إلى العلم الأول لا يعتبر يقيناً في منطق البرهان ، فإذا فرضنا - مثلاً - تلازماً منطقياً بين قضيتين على أساس تضمن إحداهما للأخرى من قبيل « زيد إنسان » ، « زيد إنسان عالم » ، فنحن نعلم بأن زيداً إذا كان إنساناً علماً فهو إنسان ، أي نعلم بأن القضية الثانية إذا كانت صادقة فالقضية الأولى صادقة ، وهذا العلم يقين منطقي لأنه يستبطن العلم بأن من المستحيل أن لا يكون الأمر كذلك .

وكما يمكن أن ينصب اليقين المنطقي - من وجهة نظر منطق البرهان - على العلاقة بين قضيتين بوصفها علاقة ضرورة من المستحيل أن لا تكون قائمة بينهما ، كذلك يمكن أن ينصب على قضية واحدة حين يكون ثبوت محمولها لموضوعها ضرورياً . فعلماً مثلاً بأن الخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين ، يعتبر - من وجهة نظر المنطق الأرسطي للبرهان - يقيناً لأننا نعلم بأن من المستحيل أن لا يكون الخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين .

وأما اليقين الرياضي فهو يندرج في اليقين المنطقي بمفهومه الذي رأيناه في منطق البرهان الأرسطي ، لأن اليقين الرياضي يعني : تضمن إحدى القضيتين للأخرى . فإذا كانت هناك دالة قضية تعتبر متضمنة في دالة قضية أخرى من قبيل : (س) إنسان ، مع (س) إنسان عالم ، قيل من وجهة نظر رياضية : إن دالة القضية الأولى تعتبر يقينية من حيث علاقتها بدالة القضية الثانية .

فاليقين الرياضي يستمد معناه من تضمن إحدى الدالتين في الأخرى ، بينما اليقين المنطقي في منطق البرهان يستمد معناه من اقتران العلم بثبوت شيء لشيء بالعلم باستحالة أن لا يكون هذا الشيء ثابتاً لذلك ، سواء كانت هذه الاستحالة من أجل تضمن أحدهما في الآخر ، أو لأن أحدهما من لوازم الآخر .

٢ - اليقين الذاتي ، وهو يعني : جزم الإنسان بقضية من القضايا بشكل لا يراوده أي شك أو احتمال للخلاف فيها .

وليس من الضروري في اليقين الذاتي أن يستبطن أي فكرة عن استحالة الوضع المخالف لما علم ، فالإنسان قد يرى رؤيا مزعجة في نومه فيجزم بأن وفاته قريبة ، وقد يرى خطأ شديداً الشبه بما يمهده من خطأ رفيق له فيجزم بأن هذا هو خطه ، ولكنه في نفس الوقت لا يرى أي استحالة في أن يبقى حياً ، أو في أن يكون هذا الخط لشخص آخر ، رغم أنه لا يحتمل ذلك ، لأن كونه غير محتمل لا يعني أنه مستحيل .

٣ - اليقين الموضوعي ، وفي سبيل توضيح هذا المعنى لليقين يجب أن نتميز في اليقين - أي يقين - بين ناحيتين : إحداهما القضية التي تعلق بها اليقين . والأخرى درجة التصديق التي يمثلها اليقين . فحين يوجد في نفسك يقين بأن جارك قد مات ، تواجه قضية تعلق بها اليقين ، وهي : أن فلاناً مات ، وتواجه درجة معينة من التصديق يمثلها هذا اليقين ، لأن التصديق له درجات تتراوح من أدنى درجة للاحتمال إلى الجزم ، واليقين يمثل أعلى تلك الدرجات ، وهي درجة الجزم الذي لا يوجد في إطاره أي احتمال للخلاف .

وإذا ميزنا بين القضية التي تعلق بها اليقين ودرجة التصديق التي يمثلها ذلك اليقين ، أمكننا أن نلاحظ أن هناك نوعين ممكنين من الحقيقة والخطأ في المعرفة البشرية :

أحدهما : الحقيقة والخطأ في اليقين من الناحية الأولى ، أي من ناحية القضية التي تعلق بها . والحقيقة والخطأ من هذه الناحية مردُّهما إلى تطابق القضية التي تعلق بها اليقين مع الواقع وعدم تطابقها ، فإذا كانت متطابقة فاليقين صادق في الكشف عن الحقيقة ، وإلا فهو خاطئ .

والآخر : الحقيقة والخطأ في اليقين من الناحية الثانية ، أي من ناحية الدرجة التي يمثلها من درجات التصديق ، فقد يكون اليقين مصيباً وكاشفاً عن الحقيقة من الناحية الأولى ولكنه خاطئ في درجة التصديق التي يمثلها . فإذا

تسرّع شخص وهو يلقي قطعة النقد ، فجزم بأنها سوف تبرز وجه الصورة نتيجة لرغبته النفسية في ذلك ، وبرز وجه الصورة فعلاً ، فإن هذا الجزم واليقين المسبق يعتبر صحيحاً وصادقاً من ناحية القضية التي تعلّق بها ، لأن هذه القضية طابقت الواقع ، ولكنه رغم ذلك يعتبر يقيناً خاطئاً من ناحية درجة التصديق التي اتخذها بصورة مسبقة ، إذ لم يكن من حقه أن يعطي درجةً للتصديق بالقضية « إن وجه الصورة سوف يظهر » أكبر من الدرجة التي يعطيها للتصديق بالقضية الأخرى « إن وجه الكتابة سوف يظهر » .

وما دمنّا قد افترضنا إمكانية الخطأ في درجة التصديق ، فهذا يعني : افتراض أن للتصديق درجة محددة في الواقع طبق مبررات موضوعية ، وأن معنى كون اليقين مخطئاً أو مصيباً في درجة التصديق : أن درجة التصديق التي اتخذها اليقين في نفس المتيقّن تطابق أو لا تطابق الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية للتصديق .

ولناخذ مثلاً آخر : نفترض أننا دخلنا إلى مكتبة ضخمة تضم مائة ألف كتاب ، وقيل لنا : إن كتاباً واحداً فقط من مجموعة هذه الكتب قد وقع نقص في أوراقه ، ولم يميّن لنا هذا الكتاب . ففي هذه الحالة إذا ألقينا نظرة على كتاب معين من تلك المجموعة فسوف نستبعد جداً أن يكون هو الكتاب

الناقص ، لأن قيمة احتمال أن يكون هو ذاك هي : $\frac{1}{100,000}$ ، ولكن إذا

افترضنا أن شخصاً ما تسرّع وجزم - على أساس هذا الاستبعاد - بأن هذا الكتاب ليس هو الكتاب الناقص ، فهذا يعني : أن اليقين الذاتي قد وجد لديه ، ولكننا نستطيع أن نقول بأنه مخطئ في يقينه هذا ، وحتى إذا لم يكن هذا الكتاب هو الكتاب الناقص حقاً فإن ذلك لا يقلل من أهمية الخطأ الذي تورط فيه هذا الشخص . وسوف يكون بإمكاننا أن نحاجّه قائلين : وما رأيك في الكتاب الآخر وفي الكتاب الثالث ... وهكذا ؟ فإن أكّد جزمه ويقينه

الذاتي بأن الكتاب الآخر ليس هو الناقص أيضاً، وكذلك الثالث... وهكذا ، سوف يناقش نفسه ، لأنّه يعترف فعلاً بأن هناك كتاباً ناقصاً في مجموعة الكتب . وإن لم يسرع إلى الجزم في الكتاب الثاني أو الثالث طالبناء بالفرق بين الكتاب الأول والثاني ... وهكذا، حتى نغيّر موقفه من الكتاب الأول ، ونجعل درجة تصديقه بعدم نقصانه لا تتجاوز القدر المعقول لها ، فلا تصل إلى اليقين والجزم .

فهناك - إذن - تطابقان في كل يقين : تطابق القضية التي تعلق اليقين بها مع الواقع ، وتطابق درجة التصديق التي يمثلها اليقين مع الدرجة التي تحددها المبررات الموضوعية .

ومن هنا نصل إلى فكرة التمييز بين اليقين الذاتي واليقين الموضوعي ، فاليقين الذاتي هو التصديق بأعلى درجة ممكنة سواء كان هناك مبررات موضوعية لهذه الدرجة أم لا ، واليقين الموضوعي هو التصديق بأعلى درجة ممكنة على أن تكون هذه الدرجة متطابقة مع الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية . أو بتعبير آخر : إن اليقين الموضوعي هو أن تصل الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية إلى الجزم .

وعلى هذا الأساس قد يوجد يقين ذاتي ولا يقين موضوعي كما في يقين ذلك الشخص الذي يرمي قطعة النقد ويحزم مسبقاً بأن وجه الصورة سوف يبرز ، وقد يوجد يقين موضوعي ولا يقين ذاتي ، أي تكون الدرجة الجديرة وفق المبررات الموضوعية هي درجة الجزم ولكن إنساناً معيناً لا يحزم فعلاً ، نظراً إلى ظرف غير طبيعي يمرّ به .

وهكذا نعرف : أن اليقين الموضوعي له طابع موضوعي مستقل عن الحالة النفسية والمحتوى السيكلولوجي الذي يعيشه هذا الإنسان أو ذاك فعلاً . وأما اليقين الذاتي فهو يمثل الجانب السيكلولوجي من المعرفة .

وكما يوجد يقين موضوعي بهذا المعنى في مقابل اليقين الذاتي ، كذلك يوجد احتمال موضوعي في مقابل الاحتمال الذاتي . فالاحتمال الموضوعي يعبر عن درجة محدّدة من التصديق الاحتمالي وهي الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية ، فيكون الاحتمال موضوعياً إذا كانت درجته تتطابق مع الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية . والاحتمال الذاتي يعبر عن الدرجة الاحتمالية الموجودة فعلاً في نفس شخص معين سواء كانت متطابقة مع تلك المبررات أم لا .

وسوف نعبّر بكلمة التصديق الموضوعي عن اليقين الموضوعي والاحتمال الموضوعي بدرجاته المتفاوتة ، ونعبّر بكلمة التصديق الذاتي عن اليقين الذاتي والاحتمال الذاتي بدرجاته المتفاوتة أيضاً .

بقي علينا أن نعرف ما هي المبررات الموضوعية التي تحدد درجة التصديق ، وكيف يمكن أن نحدد الدرجة الموضوعية لتصديقاتنا ؟

إن الدرجة الموضوعية للتصديق هي : تلك الدرجة التي يمكن استنباطها من الدرجات الموضوعية لتصديقات سابقة ، فكما أن قضية من قضايا الرياضة أو المنطق تستنبط من قضايا أخرى كذلك الدرجات الموضوعية للتصديقات تستنبط من الدرجات الموضوعية لتصديقات سابقة . وكما يجب في مجال استنباط القضايا بعضها من بعض أن نفترض بداية غير مستنبطة ولا مندرجة ضمن قانون أعم وأشمل منها - كمصادرات الرياضة البعثة التي تشكل البداية والقاعدة الاستنباط كل القضايا النظرية في هذا الميدان - ، كذلك يجب ، في مجال استنباط لدرجة الموضوعية للتصديق ، أن نفترض بداية تحتوي على عدد من الدرجات لتصديقات معينة ، وتكون هذه الدرجات موضوعية ومعطاة عطاء مباشراً في نفس الوقت ، أي أنها لا تستمد موضوعيتها وصحتها من درجات سابقة . وهذا يعني : أن الدرجات الموضوعية للتصديق على قسمين : أحدهما : الدرجة التي يمكن البرهنة على موضوعيتها - أي على صحتها - عن طريق درجات صحيحة

لتصديقات سابقة . والآخر : الدرجة التي تكون موضوعيتها - أي صحتها - أولية ومعطاة بصورة مباشرة .

وفي هذا الضوء نعرف : أن أي تقييم موضوعي لدرجة التصديق يجب أن يفترض مصادرة مفادها : أن هناك درجات وتقييمات بديهية أولية وغير مستنبطة ، إذ ما لم تكن هناك درجات تتمتع بالصحة الموضوعية بصورة مباشرة ، لا يمكن أن توجد درجات مستنبطة .

كما نعرف في هذا الضوء أيضاً أن هناك خطين للاستنباط في المعرفة البشرية : أحدهما : خط استنباط القضايا التي يتعلق بها التصديق بعضها من بعض ، والآخر : خط استنباط درجات التصديق المتعددة بعضها من بعض . فاستنباط القضية القائلة : « إن زوايا المثلث تساوي قائمتين » من مصادرات الهندسة الاقليدية ينتمي إلى الخط الأول ، وأما استنباط درجة التصديق الموضوعي بأن قطعة النقد سوف تبرز وجه الصورة من درجة التصديق الموضوعي بأن قطعة النقد سوف تواجه إحدى حالتين فقط ، فهو من الخط الثاني ، لأن الاستنباط هنا ليس استنباط قضية من أخرى ، إذ أن القضية القائلة : « إن قطعة النقد سوف تبرز وجه الصورة » لا يمكن استنباطها من القضية القائلة : « إن قطعة النقد سوف تواجه إحدى حالتين فقط » ، وإنما ينصب الاستنباط هنا على درجة التصديق ، فتحدد درجة التصديق بالقضية الأولى بأنها $\frac{1}{4}$ ، وتستنبط هذه الدرجة من الدرجة المحددة للتصديق بالقضية الثانية وفق نظرية الاحتمال .

وعلى أساس ما حصلنا عليه حتى الآن من تمييز بين اليقين المنطقي واليقين الذاتي واليقين الموضوعي ، نطرح من جديد السؤال الذي أقرناه في بداية البحث : هل أن القيمة الاحتمالية الكبيرة التي يحققها الدليل الاستقرائي في مرحلته الأولى الاستنباطية تتحول إلى يقين في مرحلة تالية من هذا الدليل أو لا ؟

المرحلة الذاتية تكفل إثبات اليقين الموضوعي

ويمكننا الآن أن نحدد بوضوح ما نعنيه باليقين الذي نتساءل عنه وعن مدى قدرة الدليل الاستقرائي على إيجاده .

فنحن لا نتساءل هنا عن اليقين المنطقي الرياضي ، لأننا ، حتى إذا كنا نعلم - على أساس الاستقراء - بأن (أ) سبب لـ (ب) ، فلننا نقرّ باستعالة افتراض أن لا يكون (أ) سبباً لـ (ب) ، وأن يكون وجود (ب) في التجارب المتكررة نتيجة لسبب آخر لا علاقة له بـ (أ) ، وليست سببية (أ) لـ (ب) متضمنة في خبرتنا الاستقرائية المباشرة التي لا تتجاوز عن ملاحظة اقتران أحدهما مع الآخر بصورة متكررة ، فلا يقين منطقي ، ولا يقين رياضي .

كما أننا لا نتساءل هنا - أيضاً - عن اليقين الذاتي ، لأن وجود اليقين الذاتي بالقضايا الاستقرائية - عند كثير من الناس - مما لا يمكن أن يشك فيه أحد .

وإنما نريد باليقين الذي نتساءل عن مدى قدرة الاستقراء على إيجاده : اليقين الموضوعي ، فهل هناك مبررات موضوعية لكي يحصل التصديق الاستقرائي على أعلى درجة ممكنة ، وهي درجة الجزم واليقين ؟ أي أن درجة اليقين هل هي درجة صحيحة وموضوعية للتصديق الاستقرائي أو لا ؟ فإن كانت صحيحة وموضوعية فاليقين بالقضية الاستقرائية يقين موضوعي ، وإن كانت غير صحيحة ولا موضوعية فاليقين بالقضية الاستقرائية - إذا وجد في نفس الإنسان - فهو يقين ذاتي بحت .

وهذا ما سوف نبدأ بالتمهيد لمعرفته الآن - إن شاء الله تعالى - .

حاجة اليقين الموضوعي الى مصادرة

عرفنا سابقاً : أن الدرجة الصحيحة والموضوعية للتصديق قد تتوصل إليها بالاستنباط من درجات صحيحة وموضوعية أخرى لسائر التصديقات ، وتكون الدرجة المستنبطة - عندئذ - درجة نظرية ، لأنها حدثت بالبرهان . وقد تتوصل إليها مباشرة بأن تكون الدرجة بديهية ومعطاة بصورة أولية . كما عرفنا أيضاً : أن التصديق الموضوعي بحاجة دائماً إلى افتراض مصادرة فحواها : ان هناك درجات من التصديق الموضوعي بديهية ومعطاة بصورة أولية .

وهذه الدرجات البديهية بحكم كونها معطاة بصورة أولية ليست مستنبطة بدورها من درجات أخرى لسائر التصديقات الموضوعية ، ولكن هذا لا يعني - بطبيعة الحال - : أن كل درجة للتصديق لا يمكن استنباطها من الدرجات الأخرى للتصديق هي درجة بديهية ومعطاة بصورة أولية ، وبالتالي تمثل القيمة الموضوعية لذلك التصديق ، لأن درجات التصديق الذاتي المنحرف عن خط التصديق الموضوعي كلها درجات لا يمكن استنباطها من درجات سابقة ، وهي مع ذلك ليست درجات موضوعية ، ولا تمثل القيمة الحقيقية للتصديق .

ونكتفي الآن بالإشارة إلى أن من أهم الفوارق التي تميز بها تلك الدرجات الموضوعية للتصديق ، والتي تتمتع بالبداية والعطاء المباشر عن الدرجات الذاتية التي يصطنعها التصديق الذاتي المنحرف ، أن كل درجة من تلك الدرجات الموضوعية للتصديق لا تتعارض مع سائر الدرجات الموضوعية للتصديقات الأخرى ، أي أن مجموعة الدرجات الموضوعية المعطاة بصورة أولية يجب أن لا يكون بينها تناقض . وأي مجموعة لوحظ التناقض بين الدرجات المختلفة المحددة ضمنها ، فإن هذا التناقض يبرهن على أن هذه المجموعة قد اندست فيها درجات ذاتية للتصديق ، وأن هذا هو سبب التناقض . ومن هنا كان أحد

أساليب الكشف عن عدم كون درجة معينة للتصديق درجة موضوعية أولية - أي معطاة عطاء مباشراً - إثبات أنها تناقض درجات أخرى للتصديق الموضوعي لا يمكن التنازل عن موضوعيتها .

ففى مثال المكتبة - المتقدم - حينئذ كنا نواجه شخصاً يحزم بأن الكتاب الذي نحاول أن نشتره ليس هو الكتاب الناقص ، أمكننا أن نبرهن له على أن هذه الدرجة من التصديق التي يمشيها ، ذاتية وليست موضوعية ، وإذا طالبناء بالطريقة التي استنبط بها هذه الدرجة من درجات تصديق سابقة ، وكيف برهن عليها ، فزعم أنها درجة أولية ومعطاة عطاء مباشراً وليست مستنبطة ، أمكننا أن ندحض ذلك بإبراز تناقضها مع تصديقات أخرى موضوعية لا يمكنه التنازل عنها ، وهي تصديقه بأن هناك كتاباً واحداً ناقصاً في مجموعة الكتب ، وتصديقه بأن المجموعة تحتوي على مائة ألف ، وتضم هذا الكتاب الذي نحاول أن نشتره نفسه ، وتصديقه بأننا لا نملك أي فكرة عن تعيين ذلك الكتاب الناقص . فإذا كان هذا الشخص يحزم بأن أي كتاب نحاول أن نشتره ليس ناقصاً ، فهذا يناقض تصديقه بأن هناك كتاباً واحداً ناقصاً في المجموعة ، وإذا كان جزمه بعدم النقصان يختص بكتاب معين دون آخر فهذا يناقض تصديقه بأنه لا يملك أي فكرة عن تعيين الكتاب الناقص في واحد دون آخر ، فكيف يحزم بأنه ليس هذا وبشك في أنه ذاك ؟!

وهكذا يثبت أن درجة التصديق ليست موضوعية ولا أولية ، بل هي ذاتية بحتة ، عن طريق تناقضها مع درجات أخرى للتصديق لا يمكن التنازل عنها (ونحن نطلق على الدرجة الذاتية البحتة من هذا القبيل اسم « الدرجة الوهمية والتصديق الوهمي ») .

وإذا درسنا الدليل الاستقرائي في ضوء ذلك كله نجد أن درجة التصديق للقضية الاستقرائية التي يحددها في مرحلته الاستنباطية : هي درجة موضوعية ،

لأنها مستنبطة دائماً من درجات موضوعية أخرى للتصديق . غير أن هذه الدرجة هي أقل من اليقين دائماً ، لأن درجة التصديق بالقضية الاستقرائية المستنبطة من الدرجات الأخرى للتصديق وفق المرحلة الاستنباطية للدليل الاستقرائي لا يمكن أن تبلغ أعلى درجة للتصديق وهي الجزم واليقين ، لأن هناك قيمة احتمالية صغيرة دائماً تمثل الخلاف ، فلا يمكن - إذن - أن يحصل التصديق الاستقرائي على أعلى درجة بوصفها درجة موضوعية مستنبطة . ويبقى أمام الدليل الاستقرائي - لكي يبرّر ذلك - أن يفترض أن التصديق الاستقرائي يحصل على أعلى درجة بوصفها درجة موضوعية أولية ، أي معطاة عطاة مباشرة . وهذا الافتراض مصادرة مثل المصادرة التي تحتاجها أي عملية استنباطية ، لأن أي استدلال استنباطي يتوقف - كما عرفنا سابقاً - على افتراض مصادرة مؤداها : أن هناك درجات موضوعية للتصديق معطاة بصورة مباشرة دون أن تكون مستنبطة من درجات أخرى .

ونحن رغم أننا نؤمن بتلك المصادرة التي يطالب الدليل الاستقرائي بها لكي يبرّر حصول التصديق الاستقرائي على أعلى درجة موضوعية وهي الجزم واليقين ، لا نستطيع أن نبرهن عليها ، كما لا يمكن البرهنة على أي مصادرة أخرى من هذا القبيل ، فكما لا يمكن أن نبرهن على أن الدرجة العليا التي يتمتع بها التصديق ببداً عدم التناقض - مثلاً - هي درجة موضوعية معطاة بصورة مباشرة ، رغم أن افتراض ذلك هو الأساس في تحديد أي درجة موضوعية نالية ، كذلك لا يمكن أن نبرهن على أن الدرجة العليا التي يحصل عليها التصديق الاستقرائي هي درجة موضوعية معطاة بصورة مباشرة .

دور البحث العلمي في المرحلة الذاتية

ودور البحث العلمي في هذه النقطة ، إذا انطلق من التسليم بهذه المصادرة من حيث المبدأ ، يتلخص في ثلاثة أمور :

الأول - صياغة المصادرة التي يحتاجها الدليل الاستقرائي في مرحلته الثانية ، لكي يبرر حصول التصديق الاستقرائي في هذه المرحلة على أكبر درجة من درجات التصديق الموضوعي ، وهي درجة الجزم واليقين .

الثاني - البرهنة على الشروط اللازم توفرها في هذه المصادرة لكي تكون صحيحة . ولنا نعني بذلك : أن نبرهن على المصادرة نفسها ، ولكننا نبرهن على أن المصادرة تكون كاذبة في بعض الحالات ، الأمر الذي يجعلها بحاجة إلى شروط معينة لكي لا يقوم برهان على كذبها .

الثالث - البرهنة على أن تلك الشروط اللازم توفرها في هذه المصادرة ، موجودة فعلاً في المجالات التي درسنا - سابقاً - المرحلة الأولى من الدليل الاستقرائي فيها ، فيصبح بالإمكان - في تلك المجالات - للدليل الاستقرائي أن يمارس مرحلته الثانية ، على أساس توفر الشروط اللازمة للمصادرة التي يحتاجها بالنسبة إلى هذه المرحلة .

وبذلك نقدم تفسيراً كاملاً للمرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي التي يرتفع فيها التصديق بالقضية الاستقرائية إلى درجة الجزم واليقين .

المصادرة وشروطها

١ - صياغة المصادرة

إن المصادرة التي يفترضها الدليل الاستقرائي في مرحلته الثانية لا ترتبط بالواقع الموضوعي ولا تتحدث عن حقيقة من حقائق العالم الخارجي ، وإنما ترتبط بالمعرفة البشرية نفسها . ويمكن تلخيص المصادرة كما يلي :

كلما تجمع عدد كبير من القيم الاحتمالية في محور واحد ، فحصل هذا المحور نتيجة لذلك على قيمة احتمالية كبيرة ، فإن هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة تتحول - ضمن شروط معينة - إلى يقين ، فكأن المعرفة البشرية مسمّمة بطريقة لا تتيح لها أن تحتفظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جداً ، فأبى قيمة احتمالية صغيرة نفى لحساب القيمة الاحتمالية الكبيرة المقابلة ، وهذا يعني : تحول هذه القيمة إلى يقين . وليس فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة نتيجة لتدخل عوامل بالإمكان التغلب عليها والتحرر منها ، بل إن المصادرة تفترض أن فناء القيمة الصغيرة وتحول القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين ، يفرضه التحرك الطبيعي للمعرفة البشرية ، نتيجة لتراكم القيم الاحتمالية في محور واحد بحيث لا يمكن تفاديه والتحرر منه ، كما لا يمكن التحرر من أي درجة من الدرجات البدئية للتصديق المعطاة بصورة مباشرة إلا في حالات الانحراف الفكري .

فلا يشبه تحول القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين وفناء القيم الاحتمالية الصغيرة ، التحولات الذاتية لبعض القيم الاحتمالية إلى يقين بسبب عوامل نفسية

من قبيل : التشاؤم أو التفاؤل ، أو غير ذلك : فقد يتحول احتمال الوفاة عند شخص مقدم على عملية جراحية إلى يقين بسبب التشاؤم الذي يسيطر على نفسه ، ولكنه يقين يمكن إزالته ، إذا تحرر الشخص من نزعاته النفسية وحصر اتجاهه في النطاق الفكري فحسب ، وأما اليقين الذي تفترضه المصادرة فهو يقين لا يتاح إزالته مادام الإنسان سوبياً في تفكيره ، مهما حصر اتجاهه في النطاق الفكري ، وتحرر من العوامل الدخيلة .

وقد عرفنا في بحث نظرية الاحتمال سابقاً : أن القيم الاحتمالية ترتبط دائماً بعلم إجابي ، وأن كل قيمة احتمالية هي قيمة احتمالية لعضو في مجموعة أطراف علم إجابي ، وبالتالي هي جزء من قيمة العلم الإجابي نفسه التي تتمثل دائماً في مجموعة القيم الاحتمالية لأطرافه ، فمعد تراكم القيم الاحتمالية في محور واحد بالدرجة التي تفترض المصادرة أنه يؤدي إلى تحول القيمة الاحتمالية الكبيرة الناتجة عن ذلك التراكم إلى يقين وفناء القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادة ، نواجه في هذه الحالة علماً إجابياً قد استقطب ذلك المحور الجزء الأكبر من قيمته ، متمثلة في تراكم تلك القيم الاحتمالية على ذلك المحور ، وظل جزء صغير من قيمة العلم الإجابي غير منصب في ذلك المحور . وهذا يعني : أن القيمة الاحتمالية الكبيرة التي اكتسبها هذا المحور نتيجة لتراكم تلك القيم ليست إلا جزءاً كبيراً من قيمة العلم الإجابي نفسه .

وهكذا نعرف : أن مردّ المصادرة - على ضوء هذا التحليل - إلى أن محوراً معيناً قد يمتصّ الجزء الأكبر من قيمة علم عن طريق تجمع القيم الاحتمالية التي تمثل ذلك الجزء فيه ، وهذا يعني حصوله على قيمة احتمالية كبيرة ، وتتحول هذه القيمة إلى يقين . وأما القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادة التي لم يمتصها ، فتبقى لضعاً لأنها أمام تلك القيمة الاحتمالية الكبيرة .

ويواجه المصادرة المفترضة - بعد هذا - سؤالاً عن حدود تلك القيمة

الاحتمالية الصغيرة التي تفنى : فما هي درجة الضالة اللازمة لفناء القيمة الصغيرة ، وتحول القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين ؟

ونحن نعرف من واقع ممارسة الإنسان الاعتيادي لليقين الذاتي : أن الناس يختلفون في هذه النقطة : فدرجة من تراكم القيم الاحتمالية في محور معين قد تؤدي عند إنسان إلى تحول القيمة الاحتمالية الكبيرة الناتجة عن ذلك التراكم إلى يقين وانعدام القيمة الاحتمالية المضادة ، بينما لا تحصل هذه النتائج عند إنسان آخر ، إلا إذا بلغ تراكم القيم الاحتمالية في محور معين درجة أكبر .

وليس من الضروري للمصادرة - التي يحتاجها الدليل الاستقرائي - أن تحدّد درجة التراكم التي تؤدي إلى تلك النتائج ، بل يكفي - لكي تؤدي المصادرة مهمتها - أن تقرّر من حيث المبدأ : أن تراكم القيم الاحتمالية في محور وامتصاصه لجزء أكبر فأكبر من قيمة العلم ، يصل إلى درجة تؤدي إلى تحول القيمة الاحتمالية الكبيرة الناتجة عن هذا التراكم إلى يقين وفناء القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادة ، وأن هذه الدرجة موجودة في تراكم القيم الاحتمالية في محور القضية الاستقرائية في الاستقرارات المتفق على نجاحها .

٢ - شروط المصادرة

وإذا كانت المصادرة قد قررت : أن تجمع القيم الاحتمالية الكثيرة على محور ، يؤدي إلى تحول القيمة الاحتمالية الكبيرة الناتجة عن هذا التجمع إلى يقين ، وفناء القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادة ، فإن هذا إنما يصدق فيما إذا لم يكن فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة يعني : فناء تلك القيمة الاحتمالية الكبيرة ذاتها ، وإلا فسوف لن تتحول القيمة الاحتمالية الكبيرة التي اكتسبها المحور إلى يقين ، لأنها بإفنائها للقيمة الاحتمالية الصغيرة تفني ذاتها ، ولا يمكن لأي قيمة من قيم التصديق أن تفني نفسها بذاتها .

ومثال ذلك نجد في كل علم إجمالي نعلم بموجبه بأن حادثة واحدة فقط قد وقعت لواحدٍ مرددٍ بين عدد كبير من الأشياء ، كالعلم الإجمالي - في مثال المكتبة - بأن نقصاناً ما قد وقع في كتاب واحد فقط ، وهذا الكتاب مردد بين مجموعة الكتب البالغة مائة ألف كتاب ، فإن العلم في هذا المثال ينقسم إلى مائة ألف قيمة احتمالية متساوية وفقاً لنظرية الاحتمال ، ومجموع هذه القيم يمثل القيمة الكاملة للعلم ، وكل قيمة من تلك القيم الاحتمالية المتساوية تساوي $\frac{1}{100,000}$ وترتبط بكتاب معين من كتب المكتبة بوصفه عضواً في مجموعة

أطراف العلم الإجمالي ، والقيمة الاحتمالية المرتبطة بكل كتاب تثبت - بالدرجة التي يتاح لها - أن ذلك الكتاب هو الكتاب الناقص ، وبنفس الدرجة تنفي النقصان عن سائر الكتب الأخرى ، ولذلك فإننا إذا أخذنا أي كتاب من كتب المكتبة فسوف نجد : أن القيم التي تنفي النقصان عنه هي عبارة عن مجموع القيم الاحتمالية المرتبطة بسائر الكتب الأخرى ، أي تسعة وتسعين ألف وتسعمائة وتسع وتسعين قيمة احتمالية ، من مجموع مائة ألف قيمة احتمالية ، وهذا يعني : أن هذا الكتاب الذي أخذناه يشكل محوراً لتجمع عدد كبير من القيم الاحتمالية يستوعب كل قيم العلم الاحتمالية سوى قيمة واحدة .

ولكن هذا التجمع - رغم ذلك - لا يمكن أن يؤدي إلى تحول القيمة الاحتمالية الكبيرة الناتجة عنه إلى يقين ، وفناء القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادة ، لأن هذا التجمع ليس في الحقيقة إلا تمبيراً عن الجزء الأكبر من قيمة علمنا المفترض بوجود نقصان في كتاب واحد من كتب المكتبة ، وكل كتاب في المكتبة يحظى احتمال عدم النقصان فيه يحجز من قيمة هذا العلم ، بساوي ذلك الجزء تماماً ، لأنه يشكل محوراً لتجمع مماثل . ففي هذه الحالة لا يمكن لذلك الجزء من العلم الذي يمثله التجمع - مهما كان كبيراً - أن يؤدي إلى فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادة لمهور التجمع ، لأنه إذا أدى إلى ذلك في أي محور من

لمحاور التجمع فإمّا أن يؤدي إلى فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادة لجميع محاور التجمع ، أو يؤدي إلى ذلك في محور دون محور ، وكلاهما مستحيل .

أما الأول : فلأنه يعني إفناء التجمع لنفسه وزوال العلم رأساً ، لأن التجمع ليس إلاّ جزءاً من العلم ، فإذا فنت كل القيم الاحتمالية الصغيرة المضادة لمحاور التجمع فقد فنت كل القيم الاحتمالية المائة ألف ، لأن كل واحدة منها هي ضد أحد محاور التجمع ، وإذا فنت كل القيم الاحتمالية المائة ألف فقد فنى العلم نفسه ، وبالتالي تلاشت كل التجمعات التي تعبّر عن أجزاء من هذا العلم .

وأما الثاني - وهو أن يؤدي التجمع إلى فناء القيمة الاحتمالية المضادة في محور واحد دون سائر المحاور - : فهذا أيضاً مستحيل ، لأن التجمع ليس إلاّ درجة الإثبات التي يستمدّها هذا المحور من العلم ، وقد لاحظنا أن كل المحاور تستمد درجة إثبات واحدة ، فلا يمكن أن تختلف النتيجة فيها ، بعد اشتراكها جميعاً في علاقة من نوع واحد وبدرجة واحدة مع العلم .

وهكذا نبرهن - في هذه الحالة - على أن من المستحيل أن تصدق المصادرة المفترضة ، وأن يؤدي تجمع القيم الاحتمالية في محور واحد إلى وجود اليقين وفناء القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادة .

ونستنتج من ذلك : أن من المستحيل أن تصدق المصادرة ، وأن بسبب التجمع في محور تحول القيمة الاحتمالية الكبيرة الناشئة عن التجمع إلى يقين ، وفناء القيمة الاحتمالية المضادة ، ما دمنا نفترض علماً إجمالياً واحداً ، لأننا في هذه الحالة نواجه دائماً قيمةً احتماليةً متساوية بعدد الأعضاء في مجموعة أطراف هذا العلم ، والتجمع المضاد الذي تواجهه كل قيمة من تلك القيم الاحتمالية هو نفس التجمع الذي تواجهه سائر القيم الاحتمالية الأخرى ، وفناء أي قيمة احتمالية من تلك القيم بسبب ذلك التجمع يعني : فناء سائر تلك القيم وبالتالي

فناء نفس التجمع أيضاً ، فالعلم الاجمالي - إذن- لا يمكن ، بتجمع عدد كبير من قِيَمِهِ الاحتمالية في محور ، أن يفنى قيمة من القيم الاحتمالية المتوزعة بصورة متساوية على كل عضو في مجموعة أطرافه .

فلكي تكون المصادرة معقولة ، وينتجق الشرط الذي وضعناه لها يجب أن نفترض علمين إجماليين ، وذلك بأحد الشكلين التاليين في الفقرة الآتية .

٣ - الشكلان المعقولان لتطبيق المصادرة في المجال الاستقرائي

عرفنا أن المصادرة التي وضعناها تعتبر غير ممكنة في حالة وجود علم إجمالي واحد ، إذ يؤدي تطبيقها حينئذٍ إلى أن يكون العلم نافياً لبعض القيم الاحتمالية الصغيرة دون بعض بدون مبرر ، مع كونها جميعاً ذات علاقة واحدة به ، أو نافياً لنفسه ، لأنه إن أفنى إحدى قِيَمِهِ الاحتمالية المتساوية في علاقتها به ، دون القيم الأخرى فهذا تمييز بدون مبرر ، وإن أفنى كل قِيَمِهِ الاحتمالية فهذا إفناء لنفسه .

وتصبح المصادرة ممكنة في حالة وجود علمين إجماليين ، ويتم ذلك في شكلين . وسوف نتحدث عن توضيح هذين الشكلين الممكنين لتطبيق المصادرة وتوفير شرطها ، متخذين من سببية (أ) لـ (ب) - التي يراد إثباتها بالدليل الاستقرائي عن طريق تكرار افتراضها في التجربة - مجالاً لتطبيق المصادرة بكلا شكلها الممكنين .

الشكل الأول لتطبيق المصادر

إن الشكل الأول لتطبيق المصادر هو : أن يوجد لدينا علمان إجماليان :
(علم اجمالي \mathcal{A}) ، و (علم اجمالي \mathcal{B}) ، وتتجمع القيم الاحتمالية في محور واحد .
وهذا المحور الواحد يمكن أن نعبر عنه تعبيراً سلبياً فنقول : إنه يتمثل في نفي
طرف محدد من أطراف (العلم الاجمالي \mathcal{A}) ، ويمكن أن نعبر عنه تعبيراً
إيجابياً فنقول : إنه يتمثل في إثبات طرف محدد من أطراف (العلم الاجمالي \mathcal{A}) ،
وأما نفس القيم الاحتمالية المتجمعة في ذلك المحور فهي تنتمي إلى (العلم
الاجمالي \mathcal{B}) ، وتوسع الجزء الأكبر من القيم التي يعبر عنها ، ولا تنتمي إلى
نفس (العلم الاجمالي \mathcal{A}) الذي اتخذ أحد أطرافه محوراً لها .

فليس محور التجمع ونفس التجمع منتمين إلى علم واحد ، بل المحور طرف
لعلم ، والتجمع يعبر عن جزء كبير من قيمة علم آخر ، فإذا أدى التجمع إلى
إيجاد اليقين في ذلك المحور وإفناء قيمة من القيم الاحتمالية التي يمثلها (العلم
الاجمالي \mathcal{A}) فهذا يعني : أن (العلم الاجمالي \mathcal{B}) أفنى بعض القيم الاحتمالية في
(العلم الاجمالي \mathcal{A}) ، لا أنه أفنى قيمة من قيمه الاحتمالية نفسه .

ولنطبق هذا الشكل على سببية (أ) ل (ب) في ضوء علمين إجماليين ، هما :

أولاً : العلم الاجمالي الذي يحدد الاحتمال القسبي لسببية (أ) ل (ب) . فإذا
افترضنا أننا كنا نعلم مسبقاً بأن ل (ب) سبباً ، وأن هذا السبب هو إما (أ)

ولإما (ت) ، فسوف يكون هذا العلم محتوياً على عضوين ، ولنعتبر عنه
بـ (العلم_١) .

ثانياً : العلم الاجمالي الذي اتخذناه في المرحلة السابقة أساساً لتنمية احتمال
السببية ، وهو العلم الذي يستوعب محتملات (ت) في التجارب الناجحة ،
ولنعتبر عنه بـ (العلم_٢) .

فإذا كانت التجارب الناجحة عشراً ، كان عدد الحالات التي تمثل أطراف
(العلم الاجمالي_٢) : (١٠٢٤) حالة ، وحالة واحدة من هذه الحالات حيادية تجاه
المعضون المحتملين في (العلم الاجمالي_١) ، وكل الحالات الأخرى في صالح أحد
المعضون (للعلم الاجمالي_١) وهو سببية (أ) لـ (ب) .

وهذا يعني : أن (العلم الاجمالي_٢) يضم (١٠٢٤) قيمة احتمالية ، وأن
 $\frac{1}{1024}$ قيمة احتمالية منها تشكل تجمعا إيجابيا في محور محدد وهو سببية
(أ) لـ (ب) - أي أحد المعضون في (العلم الاجمالي_١) - ، وبؤدي هذا
التجمع إلى اكتساب هذه السببية قيمة احتمالية كبيرة ، كما رأينا في دراسة
المرحلة الاستنباطية من الاستقراء . وفي هذه الحالة يمكن تطبيق المصادرة
المفترضة للمرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي : فنفترض أن هذا التجمع بسبب
اليقين بالسببية وإفناء القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادة لسببية (أ) لـ (ب) ،
ولا يؤدي هذا الافتراض إلى أي تناقض ، لأن التجمع المسبب لذلك يمثل الجزء
الأكبر من قيمة (العلم_٢) ، والقيمة الاحتمالية التي تسبب هذا التجمع في إفنائها
ليست من القيم الاحتمالية المتساوية التي يضمها (العلم_٢) ، بل هي قيمة احتمالية
تنتمي إلى (العلم_١) ، فلا نواجه مشكلة إفناء العلم لنفسه ، أو إفناء العلم لبعض
قيمة الاحتمالية المتساوية دون بعض بدون مبرر .

وهكذا يتحقق الشكل الأول لتطبيق المصادرة : كلما تجمعت عدد كبير

من القيم الاحتمالية للعلم في محور خارج نطاق ذلك العلم ، وتسبب لإفناء قيمة احتمالية ، لا تنتسب إلى نفس العلم الذي تنتسب إليه القيم المتجمعة نفسها .

شرط استخدام الشكل الأول :

ويجب أن يتوفر شرطان أساسيان ، لكي يتاح استخدام الشكل الأول لتطبيق المصادرة :

الأول : أن لا تكون القضية التي يراد إفناء قيمتها الاحتمالية عن طريق تجمع القيم الاحتمالية في محور واحد ، ملازمةً لأحد أطراف (العلم الاجمالي) الذي تنتمي القيم المتجمعة الاحتمالية اليه . ففي مثال السببية ، إذا كانت سببية (أ) لـ (ب) ملازمة لحالة وجود التاء في كل التجارب الناجحة ، وكنا نعلم بأن التاء إذا كانت موجودة في كل المرآت فـ (أ) ليس سبباً لـ (ب) حتماً ، فهذا يحمل الشكل الأول لتطبيق المصادرة متعذراً ، لأن سببية (أ) لـ (ب) في هذه الحالة سوف تصبح بنفسها طرفاً من أطراف (العلم الاجمالي) ، لأنها ملازمة لأحد أطرافه ، وملازم الطرف طرف . فإذا أدى التجمع المنتمي الى (العلم) إلى إفناء القيمة الاحتمالية للسببية فهو يفني - بطبيعة الحال - القيمة الاحتمالية لوجود التاء في جميع المرآت ، نظراً إلى التلازم بينها ، وبذلك يصبح العلم سبباً في إفناء قيمة من قيمه الاحتمالية المتساوية ، وتواجه المصادرة - حينئذ - مشكلة إفناء العلم لبعض قيمه المتساوية دون بعض بدون مبرر ، أو مشكلة إفناء العلم لنفسه .

فلا بد - إذن - لكي ينجح الشكل الأول لتطبيق المصادرة أن نفترض أن القضية التي يراد إفناء قيمتها الاحتمالية ليست ملازمة لأحد أطراف (العلم) ، كما هو الواقع بالنسبة إلى نفى سببية (أ) لـ (ب) ، فإن هذا النفى ليس ملازماً لوجود التاء في جميع التجارب ، لأن التاء قد تكون موجودة في

جميع التجارب، ومع هذا تكون (أ) سبباً لـ (ب) ، فلا يعني إفناء (العلم) للقيمة الاحتمالية لهذا النفي إفناؤه لإحدى القيم الاحتمالية المتساوية التي يمثلها .

الثاني : أن لا يكون محور التجمع للقيم الاحتمالية مصطنعاً . ونريد بالمحور المصطنع : أن لا تكون هذه القيم الاحتمالية المنجّمة متجهة كلها لإثبات قضية واحدة بصورة مباشرة، بل يتجه بعضها لإثبات قضية وبعضها لإثبات قضية أخرى ، ثم 'تنتزع' من القضيتين معاً قضية ثالثة يجعل منها المحور الذي تتجمع فيه القيم الاحتمالية .

فهذه القضية الثالثة المنتزعة محور مصطنع ، فإذا ظلت القضية الأولى والثانية احتمالية فسوف تكون هذه القضية الثالثة المنتزعة كذلك أيضاً ، رغم أنها ملقاة بالقيم الاحتمالية لكلا القضيتين . ولنوضح ذلك في المثال الآتي :

أفرض أننا نحاول وضع حجر كبير جداً على رأس عمود مدبب لجهة اليسار وقد جلس إلى يمينه إنسان، فمن المعلوم أن هذا الحجر إذا أحسن وضعه وتحديد مركز الثقل فيه مع ضبط حركة الهواء ، فسوف يستقر على رأس العمود ولا يسقط ، وأما إذا لم تحدّد النقطة التي تعتبر مركزاً للثقل فيه ، ووضّع بصورة عشوائية على العمود ، فهناك نقاط كثيرة جداً من المحتمل أن تشكل أي واحدة منها نقطة التقاء الحجر برأس العمود ، وواحدة منها فقط هي النقطة التي سوف تمنع الحجر عن السقوط . وعلى هذا الأساس ينشأ علم اجمالي بأن النقطة التي تمخّض عنها وضع الحجر عشوائياً هي واحدة من ألف نقطة مثلاً . ففي هذه الحالة تكون تسعمائة وتسع وتسعون قيمة احتمالية في هذا العلم تتجه إلى إثبات سقوط الحجر وبالتالي وقوعه على الانسان الجالس الى يمين العمود وموت هذا الانسان ، وتظل قيمة احتمالية واحدة في صالح عدم سقوط الحجر . وفي ظل الشروط المتقدمة للمصادرة يمكننا أن نعرف: أن هذه القيمة الاحتمالية الواحدة لا يمكن أن تفنى بسبب تجمع عدد كبير من القيم الاحتمالية ضدها ، لأنها جميعاً

تنتسب إلى علم واحد ، وهذا العلم له علاقة واحدة ومتساوية مع جميع القيم الاحتمالية التي يمثلها ، فلا يمكن أن بسبب إفناء واحدة منها دون سائر القيم الأخرى ، كما لا يمكن أن بسبب إفناءها جميعاً لأن ذلك يعني إفناءه لنفسه .

وهنا يجيء دور المحور المصطنع ، إذ قد يحاول التغلب على هذه الصعوبة ، وتصوير نشوء اليقين بسبب تجمع الاحتمالات على أساس المصادرة المفترضة ، بدون افتراض فناء تلك القيمة الاحتمالية الصغيرة التي تنفي سقوط الحجر ، فبدلاً عن افتراض اليقين بسقوط الحجر الذي يعني فناء تلك القيمة الاحتمالية الصغيرة ، نبرز قضية أخرى إلى جانب سقوط الحجر ، وهي : أن من المحتمل أن يصاب الشخص الجالس إلى يمين العمود في تلك اللحظة بسكينة قلبية تقضي عليه ، وهذا احتمال لا تنفيه تلك القيمة الاحتمالية الصغيرة ، بل هي حيادية تجاهه ، وهذا يعني : أنه يكتسب جزءاً من قيمتها ، فننتزع قضية ثالثة من القضيتين معاً وهي : أن إحدى حادثتين سوف تقع : إما أن الحجر يسقط ، وإما أن هذا الشخص يمتلئ بسكينة قاتلة . ويمكن التعبير عن هذه القضية الثالثة المنتزعة بعبارة أخصر وهي : أن الشخص الجالس إلى يمين العمود سيموت .

وانتزع هذه القضية الثالثة يستهدف إيجاد محور لتجميع القيم الاحتمالية بنتج إيجاد اليقين فيه ، دون أن بسبب ذلك فناء واحدة من القيم الاحتمالية المتساوية التي يمثلها العلم الاجمالي .

وهذا هو ما نقصده بالمحور المصطنع الذي لا يمكن تطبيق المصادرة عليه بدون أن نمي بتناقض ، وذلك لأننا إذا افترضنا أن قيمة احتمال إصابة الشخص الجالس إلى يمين العمود بالسكينة تساوي قيمة احتمال عدم إصابته بذلك ، فهذا يعني : أن لدينا قضيتين متزعتين تملكان قيمة احتمالية واحدة :

الاولى - أن إحدى حادثتين سوف تقع : إما أن الحجر يسقط ، وإما أن هذا يصاب بسكينة قاتلة .

الثانية - أن إحدى حادثتين سوف تقع : إما أن الحجر يسقط ، وإما أن هذا لا يصاب بسكينة قاتلة .

وهاتان القضيتان متساويتان في القيم الاحتمالية ، وهذا يبرهن على أن القيمة الاحتمالية الكبيرة الناشئة من تجمع القيم الاحتمالية في القضية المنترعة الاولى لا يمكن أن تتحول إلى يقين ، لأنها إن تحولت إلى يقين ولم تتحول قيمة القضية المنترعة الثانية إلى يقين فهذا ترجيح بلا مرجح وتمييز بلا مبرر ، وإن تحولت قيمة كلتا القضيتين إلى يقين فهذا معناه : اليقين بسقوط الحجر ، وقد افترضنا أنه لا يقين بسقوطه ، وأن القيمة الاحتمالية الصغيرة التي تنفي السقوط لا تنفي .

وإذا افترضنا أن قيمة احتمال إصابة الشخص الجالس إلى يمين العمود بالسكينة أكبر من قيمة احتمال عدم الإصابة فيه ، فبالإمكان الظفر بعدة حوادث تملك كل واحدة منها نفس القيمة الاحتمالية لإصابة ذلك الشخص بالسكينة ، وتشكيل قضايا منتزعة من قبيل ما يلي :

١ - ان إحدى حادثتين سوف تقع : إما أن الحجر يسقط ، وإما أن هذا يصاب بسكينة قاتلة .

٢ - ان إحدى حادثتين سوف تقع : إما أن الحجر يسقط ، وإما أن المطر سوف ينزل .

٣ - ان إحدى حادثتين سوف تقع : إما أن الحجر يسقط ، وإما أن درجة الحرارة سوف ترتفع .

وهذه القضايا الثلاث متساوية في قيمتها الاحتمالية بعد افتراض التساوي بين احتمالات السكينة والمطر والحرارة .

وهذا يبرهن على أن القيمة الاحتمالية للقضية الاولى لا يمكن أن تتحول الى

يقين ، لأنها إن تحولت وحدها الى يقين دون القيمة الاحتمالية للقضية الثانية والثالثة فهو ترجيح بلا مرجح ، وان تحولت جميعاً الى يقين أمكننا أن نبرز قضية منتزعة رابعة لا تقل قيمتها الاحتمالية عن أي واحدة مما تقدم ، بل تزيد ، وهي : أن احد أمرين سوف يتحقق : إما أن الحجر سوف يسقط ، وإما أن واحدة على الأقل من الحوادث الثلاث : (السكنة وسقوط المطر وارتفاع الحرارة) لا تقع .

ونحن نعلم من طريقة جمع الاحتمالات : أنه في حالة احتمال وقوع كل واحدة من الحوادث الثلاث بقيمة أكبر من احتمال عدمها ، يمكننا أحياناً أن نحصل على قيمة احتمالية أكبر من قيمة احتمال الوقوع ، وذلك عن طريق جمع قيم احتمالات عدم الوقوع .

وهكذا يؤدي افتراض اليقين بالقضايا المنتزعة الثلاث الى التسليم باليقين في القضية الرابعة ، وهو يعني اليقين بسقوط الحجر وفناء القيمة الاحتمالية النافية للسقوط ، مع أننا افترضنا منذ البدء عدم ذلك .

وهكذا يتضح أن أي تطبيق للشكل الأول للمصادرة على محور مصطنع يعني بالتناقض . فلكي تكون المصادرة معقولة وخالية من التناقض لا بد من تطبيقها على محور حقيقي ، لا محور مصطنع . ونزيد بالمحور الحقيقي : القضية التي تتجه القيم الاحتمالية المتجمعة كلها اتجاهها مباشراً الى تأييدها وإثباتها ، كقضية السببية بين (أ) و (ب) في المثال المتقدم .

اعتراضات وأجوبة

١ - هل السببية طرف للعلم الاجمالي

وقد يثار اعتراض على تطبيق الشكل الأول للمصادرة على السببية في المثال المتقدم ، ومؤدّى هذا الاعتراض هو : أن السببية في هذا المثال تفقد الشرط الرئيس للمصادرة المفترضة ، وهو أن لا تكون القضية التي يراد إفنائها احتمالها بتجميع أكثر القيم الاحتمالية للعلم الاجمالي ضدها طرفاً للعلم الاجمالي نفسه ، فإن القضية التي يراد إفنائها احتمالها في مجال البحث هي القضية التي تتضمن نفي سببية (أ) لـ (ب) ، ونفي السببية هذا بنفسه طرف للعلم الاجمالي فلا يمكن إفنائه احتماله بالعلم الاجمالي ، وذلك لأننا إذا لاحظنا (العلم) فنفي السببية وإن لم يكن طرفاً له ولكن (العلم) يجب أن يضرب (بالعلم) لتكوين علم ثالث يضم جميع الحالات المحتملة الناتجة عن الضرب ، وقد مرّ بنا أن حالة من الحالات المحتملة التي تكون أعضاء العلم الثالث تتضمن نفي سببية (أ) لـ (ب) ، فكيف يمكن إفناء القيمة الاحتمالية لنفي السببية ؟

وهذا الاعتراض يقوم على أساس قاعدة الضرب - التي يمثلها مبدأ الاحتمال العكسي - ، ولا موضع له على أساس الحكومة تطبيقاً للبدئية الإضافية الثالثة ، فإن الحكومة تعني : أن (العلم) وحده هو الأساس للقيم المتجمعة التي تنفي احتمال نفي سببية (أ) لـ (ب) ، وليس نفي هذه السببية طرفاً من أطرافه .

وأما الجواب على الاعتراض ، إذا افترضنا الضرب بدلاً عن الحكومة ، فهو : أن تكون العلم الثالث نتيجة لضرب عدد أطراف (العلم) بعدد أطراف (العلم) يتوقف على أن يكون كل من (العلمين : ١ و ٢) محتفظاً بعدد أطرافه الأصلية ، ففي هذه الحالة ينتج الضرب مجموعة من الحالات المحتملة التي تشكل أطرافاً للعلم الثالث ، ويكون نفي السببية عندئذ متضمناً في

إحدى تلك الحالات ، ولكن المصادرة التي افترضناها للرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي تفترض : أن القيم الاحتمالية المتجمعة في (العلم_١) ضد احتمال عدم سببية (أ) لـ (ب) ، قد أدت إلى إفناء القيمة الاحتمالية لعدم السببية ، فلم يعد (العلم_١) محتفظاً بكللا طرفيه ، لكي يضرب كلا الطرفين في عدد أطراف (العلم_٢) ، وينشأ العلم الاجمالي الثالث .

٢ - محاولة الاستدلال على نفي العلم بالسببية

وقد يثار اعتراض آخر ضدّ اليقين بالسببية الذي افترضنا أنه ينشأ بسبب تجمع الاحتمالات ، وفقاً للمصادرة المفترضة للدليل الاستقرائي في مرحلته الثانية . وهذا الاعتراض محاولة للبرهنة على كذب هذه المصادرة المفترضة ، وعدم حصول اليقين بالسببية عن طريق تجمع الاحتمالات .

ولتوضيح هذه المحاولة يجب أن نلاحظ : أننا كلما كنا نعلم بشيء فعلاً ونشك في شيء آخر فعلاً ، فبإمكاننا أن نؤكد أن ما نعلمه ثابت ، سواء كان الشيء الآخر المشكوك ثابتاً أم لا . فمثلاً : إذا كنا نعلم بأن المطر ينزل فعلاً ، ونشك في خوف القمر فعلاً ، فيمكننا أن نؤكد أن المطر ينزل فعلاً ، سواء كان القمر مخوفاً الآن أم لا ، لأن وجود المشكوك أو عدمه لا يززع من معلومنا ، إذ لو كان للخوف تأثير سلبي أو إيجابي في نزول المطر لما أمكننا العلم بنزول المطر مع الشك فعلاً في الخوف ، وهذا يعني : أن علمنا فعلاً بنزول المطر يستلطن علمين بقضيتين شرطيتين : الأول العلم بأنه إذا كان القمر مخوفاً فالمطر ينزل ، والآخر العلم بأنه إذا لم يكن القمر مخوفاً فالمطر ينزل أيضاً ، ومردّ مجموع هاتين القضيتين الشرطيتين إلى قولنا المتقدم : إن المطر ينزل سواء كان القمر مخوفاً الآن أم لا . وإذا انتفى أي واحد من العلمين

بالقضيتين الشرطيتين ، فمن الضروري أن ينتفي العلم بزول المطر ، لأن معنى انتفاء العلم بإحدى القضيتين الشرطيتين : أن عدم زول المطر محتمل على تقدير أن خسوف القمر ثابت أو على تقدير أنه غير ثابت ، وحيث أن هذا التقدير محتمل فعلاً فيكون عدم زول المطر محتملاً فعلاً .

وعلى هذا الضوء إذا حللنا النتائج التي انتهينا إليها عند تطبيق المصادرة نجد أن هناك شيئاً معلوماً فعلاً بحكم هذه المصادرة ، وهو سببية (أ) لـ (ب) ، وشيئاً مشكوكاً ومحتملاً فعلاً وهو وجود (ت) في جميع التجارب الناجعة ، فإن احتمال وجود (ت) كذلك لا يمكن القضاء عليه بسبب (العلم) (ب) ، فحيث كانت قيمته ضئيلة ، لأنه أحد أطراف هذا العلم .

ولو كانت هذه النتائج صحيحة ، وكنا على يقين حقاً من سببية (أ) لـ (ب) مع الشك فعلاً في وجود (ت) في جميع التجارب الناجعة ، لكان من الضروري أن يستبطن علمنا بالسببية علماً بقضيتين شرطيتين - كما لاحظنا في مثال المطر والخسوف - : أحدهما العلم بأنه إذا لم تكن (ت) موجودة في جميع المرات فإن (أ) سبب لـ (ب) ، والآخر : العلم بأنه إذا كانت (ت) موجودة في جميع المرات فـ (أ) سبب لـ (ب) أيضاً .

ومن الواضح أن العلم الثاني غير موجود فعلاً ، بمعنى أننا لا نعلم بسببية (أ) لـ (ب) على تقدير افتراض أن (ت) كانت موجودة في جميع المرات ، ولهذا لو كنا نلاحظ وجود (ت) فعلاً في جميع المرات لما حصل لدينا يقين بسببية (أ) لـ (ب) إطلاقاً ، وهذا يعني : أن عدم السببية محتمل على تقدير افتراض أن (ت) موجودة في كل المرات ، وحيث أن هذا الافتراض محتمل فعلاً فيكون عدم السببية محتملاً فعلاً ، لأن المحتمل على تقدير محتمل يجب أن يكون محتملاً فعلاً ، وتبطل المصادرة .

والجواب على هذا الاعتراض : أن اليقين بشيء نارة ينشأ من برهان على إثبات

ذلك الشيء ، أو أي شيء من قبيل البرهان ، وأخرى ينشأ من تجمع القيم الاحتمالية وفقاً لمصادرة الدليل الاستقرائي .

فالنوع الأول من اليقين يجب أن يكون يقيناً ثابتاً بالشيء ، سواء كانت الحادثة الأخرى المشكوكة فعلاً ثابتة أم لا - وهذا معنى أنه يستبطن العلم بقضيتين شرطيتين - فلا يمكن أن يجتمع هذا اليقين بالشيء مع احتمال عدمه على تقدير أن تكون الحادثة الأخرى المشكوكة ثابتة . لأن هذا يعني : احتمال عدمه فعلاً .

وأما النوع الثاني من اليقين الناشئ من تجمع احتمالات كثيرة ثابتة فعلاً في محور واحد فهو ليس يقيناً ثابتاً بالشيء حتى على تقدير افتراض أن احتمالاً معيناً أو أكثر من تلك الاحتمالات كاذب ، لأن هذا التقدير يتضمن زوال بعض تلك القيم الاحتمالية المتجمعة في المحور والتي ساهمت في تكوين ذلك اليقين ، فاليقين الناشئ من تجمع الاحتمالات في محور واحد لا يمكن أن يعيش إلا مرتبطاً بتلك الاحتمالات ، وأي افتراض لزوال بعض هذه الاحتمالات هو في نفس الوقت افتراض لزوال اليقين .

فاليقين بالسببية - بوصفه ناشئاً من تجمع عدد كبير من القيم الاحتمالية لاحتمالات عدم وجود التواء - لا يمكن أن يتضمن العلم بالسببية على تقدير افتراض أن تلك القيم الاحتمالية كانت كاذبة ، وأن التواء كانت موجودة في جميع المرات .

وهكذا نعرف : أن كل يقين استقرائي بوجود شيء فعلاً ، نتيجة لتجمع الاحتمالات ، لا يمكن أن يستبطن العلم بوجود ذلك الشيء على التقادير التي لا يكون ذلك التجمع ثابتاً على أساسها ، لأن أي تقدير يفقد فيه التجمع بعض قيمه الاحتمالية ، يفقد اليقين فيه مبرر وجوده . فلا يمكن أن نبرهن على عدم اليقين الاستقرائي بالسببية فعلاً ، عن طريق عدم اليقين بالسببية على تقدير افتراض وجود التواء في جميع التجارب الناجحة .

٣ - تطبيق مضاد للمصادرة الاستقرائية

وبالإمكان إبراز اعتراض ثالث على المصادرة ونشوء اليقين الاستقرائي بالسببية على أساسها .

وهذا الاعتراض هو محاولة للحصول على تطبيق مضاد للمصادرة نفسها ، وذلك عن طريق إبراز محورين سلبين^(١) متساويين في القيمة الاحتمالية ودرجة تجمع الاحتمالات ضد كل منها ، أحدهما عدم السببية . والمحور الآخر يعتبر عن حادثة مركبة من سببية (أ) ل (ب) ووجود التواء في جميع المرات ، فإن هذه الحادثة المركبة تواجه درجة من التجمع في القيم الاحتمالية الثابتة لها تساوي تماماً درجة التجمع التي يواجهها المحور الأول - أي عدم السببية - ، لأن كل احتمالات عدم التواء تنفي هذه الحادثة المركبة كما ينفي عدم السببية ، واحتمال وجود التواء في جميع المرات حيادي تجاهها كما هو حيادي تجاه عدم السببية .

وعلى هذا الأساس يصبح من المستحيل إفناء القيمة الاحتمالية للمحور الأول - أي عدم السببية - بسبب ضالتها وتجمع القيم الاحتمالية ضدها ، لأن هذا التجمع إذا أدى إلى إفناء القيمة الاحتمالية للمحور الأول دون المحور الثاني فطلت الحادثة المركبة محتملة فهو ترجيح بدون مرجح ، وتميز بلا مبرر بعد تساوي كلا المحورين في درجة التجمع الذي يضاده من القيم الاحتمالية ل (العلم الاجمالي) ، فلا يمكن لهذا العلم أن ينفي إحدى القيمتين دون الأخرى ، وإذا أدّى التجمع إلى إفناء القيمة الاحتمالية لكل من المحورين فهذا أيضاً افتراض غير معقول ، لأن معنى إفناء القيمة الاحتمالية للحادثة المركبة : أننا لا نحتمل السببية مع وجود التواء في جميع المرات معاً ، ومعنى إفناء القيمة الاحتمالية لعدم السببية :

(١) المحور إيجابي ثارة وسلبى أخرى. فالمحور الإيجابي هو: المحور الذي تتجمع قيم احتمالية كثيرة لصالحه ، والمحور السلبى : ما تجتمعت قيم احتمالية ضده .

أنتا لا تحتل عدم السببية فعلاً ، ونتيجة ذلك : العلم بأن التاء لم يوجد في جميع المرات ، لأن وجوده في جميع المرات إما أن يكون مع سببية (أ) ل (ب) أو مع عدم السببية ، والأول غير محتمل بحكم فناء القيمة الاحتمالية للحادثة المركبة ، وكذلك الثاني بحكم فناء القيمة الاحتمالية لعدم السببية . وبذلك نصل إلى نتيجة غير معقولة للمصادرة الاستقرائية ، إذ يكون (العلم الاجمالي) مفنياً للقيمة الاحتمالية لأحد أطرافه - أي لاحتفال وجود التاء في جميع المرات - رأساً .

ويمكننا أن نعبّر عن المحورين تعبيراً إيجابياً بدلاً من التعبير السلبي المتقدم ، فنفترض أن أحدهما : ثبوت السببية ، وأن الآخر : ثبوت أحد أمرين : إما أن التاء قد عدم ولو مرة واحدة على الأقل ، وإما أن (أ) ليس سبباً ل (ب) . وكل من هذين المحورين الإيجابيين يواجه تجمعا للقيم الاحتمالية لصالحه يساوي التجمع الذي هو لصالح المحور الآخر ، وكلا التجمعين يندميان إلى (العلم) . فإذا افترض في (العلم) أنه يؤدي إلى إيجاد اليقين بالمحور الأول دون الثاني فهو ترجيح بلا مبرر ، وإذا افترض فيه أنه يؤدي إلى اليقين بكلا المحورين فهو يعني اليقين بأن التاء لم توجد في جميع المرات ، وبذلك يكون (العلم) قد أفنى قيمة أحد أطرافه .

وقد يتبادر إلى الذهن : الجواب على هذا الاعتراض في ضوء الشرط الثاني الذي وضعناه لتطبيق المصادرة ، وهو أن يكون المحور حقيقياً لا مصطنعاً . ففي هذا الاعتراض قوبل عدم السببية بمحور مصطنع وهو الحادثة المركبة ، وقوبلت السببية بمحور مصطنع وهو ثبوت أحد أمرين ، كالمحور المصطنع الذي تحدثنا عنه في مثال سقوط الحجر عند محاولة تثبيته على رأس عمود مدبب . بينما تتوقف المصادرة على إيجاد محور حقيقي ، وليس هو إلا السببية سبباً وإيجابياً .

ولكن الحقيقة أننا - حيناً ربطنا تطبيق المصادرة بمحور حقيقي بدلاً عن

محور مصطنع - برهننا على هذا الارتباط بأن تطبيق المصادرة على محاور مصطنعة يؤدي إلى التناقض ، والاعتراض الذي نواجهه فعلا يحاول أن يبرهن على أن المحور الحقيقي كواحد من هذه المحاور المصطنعة ، إذ يؤدي تطبيق المصادرة على المحور الحقيقي والمحور المصطنع معاً إلى تناقض ، وبؤدي تطبيقها على المحور الحقيقي دون المحور المصطنع إلى ترجيح بلا مرجح ، بعد أن كان المحوران يملكان درجة واحدة من التجمع الإيجابي أو السلبي للقيم الاحتمالية ، فلا بد إذن - لكي تتخلص المصادرة من التناقض والتهافت - أن تختص بالمحور الحقيقي دون المحور المصطنع ، وأن تكون قادرة على تفسير ذلك وتبرير هذا التمييز بين المحورين ، وهذا ما نوضحه الآن :

إن (العلم الاجمالي) بقيمه الاحتمالية التي يضمها التجمع في المحور الحقيقي - محور السببية سلباً وإيجاباً - يقتضي وفقاً للمصادرة المفترضة إيجاد اليقين بالسببية وفناء القيمة الاحتمالية لعدم السببية ، فإذا حقق هذا العلم ما يقتضيه فسوف تصبح السببية معلومة ، وهذا يعني : أن احتمال الحادثة المركبة من وجود التواء في جميع المرات وعدم سببية (أ) ل (ب) غير موجود ، لأن أحد الجزئين في هذه الحادثة قد علم بطلانه ، ويترتب على ذلك أن الاحتمال الثابت فعلاً لوجود التواء في جميع المرات إنما هو احتمال وجود التواء في جميع المرات المقترن بسببية (أ) ل (ب) ، ويترتب على هذا أن المحور المصطنع قد أصبح بنفسه أحد أطراف (العلم الاجمالي) ، وفي مثل هذه الحالة لا تنطبق عليه المصادرة ، لما تقدم من أن المصادرة لا تنطبق على إفناء العلم الاجمالي لقيمة أحد أطرافه مهما كانت ضئيلة .

وهكذا نعرف أن تطبيق المصادرة على المحور الحقيقي يؤدي إلى خروج المحور المصطنع عن مجالها ، إذ يصبح أحد أطراف العلم الاجمالي نفسه . وأما إذا افترضنا تطبيق المصادرة المفترضة على المحور المصطنع فلا يؤدي ذلك إلى خروج المحور الحقيقي عن مجالها ، لأن تطبيق المصادرة المفترضة على المحور

المصطنع يؤدي إلى العلم بانتفاء الحادثة المركبة من وجود التاء في جميع المرات ،
وسببية (أ) ل (ب) ، ومردؤه إلى اليقين بأن سببية (أ) ل (ب) ووجود
التاء بصورة مطردة لم يحتمها ، فهل هذا اليقين يحمل عدم السببية ملازماً لوجود
التاء المطرد ؟ فإن كان يحمل عدم السببية ملازماً للوجود المطرد للتاء فسوف
يكون تطبيق المصادرة على المحور الحقيقي وإفناء احتمال عدم السببية مؤدياً إلى
إفناء الوجود المطرد للتاء ، فيصبح التطبيق مستحيلاً ، لأن العلم لا يفني إحدى
القيم الاحتمالية المتساوية لأطرافه ، وأما إذا كان اليقين بعدم اجتماع سببية
(أ) ل (ب) مع الوجود المطرد للتاء عاجزاً عن جعل عدم السببية ملازماً
للوجود المطرد للتاء فسوف لن يؤدي تطبيق المصادرة على المحور الحقيقي إلى
نفي العلم لأحد أطراف نفسه .

وهذا هو الصحيح ، فإن اليقين بعدم اجتماع السببية مع التاء المطرد
لا يجعلنا نعتقد بأن عدم السببية ملازم مساوٍ للتاء المطرد ، لأن الاعتقاد بهذا
معناه : الاعتقاد بقضية شرطية فحوها : إذا كانت التاء موجودة بصورة
مطرودة ، ف (أ) ليس سبباً ل (ب) ، واليقين بعدم اجتماع السببية مع اطراد
التاء لا يتضمن يقيناً بقضية شرطية من هذا القبيل ، لأننا قد افترضنا أنه يقين
استقرائي نشأ على أساس تجمع الاحتمالات ، وقد عرفنا سابقاً أن اليقين
الاستقرائي بشيء ، القائم على هذا الأساس ، لا يتضمن العلم بذلك الشيء على
أي تقدير يفترض كذب بعض القيم الاحتمالية التي نشأ اليقين نتيجة لتجمعها ،
ومن الواضح أن اليقين بعدم اجتماع السببية مع اطراد التاء نشأ من تراكم احتمالات
عدم اطراد التاء وانضمام احتمال عدم السببية إليها ، وهذا يعني : أن تقدير
افتراض وجود التاء بصورة مطردة هو افتراض كذب الجزء الأكبر من تلك
القيم الاحتمالية المتجمعة .

والنتيجة التي نخرج بها من ذلك كله : أن المصادرة المفترضة يمكنها أن تفسر
اختصاصها بالمحور الحقيقي ، على أساس أن المحور المصطنع لا يمكن أن ينافس

المحور الحقيقي في تطبيق المصادرة عليه ، لأن تطبيق المصادرة على المحور الحقيقي يؤدي إلى خروج المحور المصطنع عن مجالها ، إذ يصبح المحور المصطنع في قوة أحد أطراف العلم الاجبالي نفسه ، والمصادرة التي تقترح نشوء اليقين على أساس تجمع الاحتمالات مختصة بغير أطراف العلم الاجبالي نفسها كما تقدم . وأما تطبيق المصادرة على المحور المصطنع فهو لا يؤدي إلى خروج المحور الحقيقي عن مجالها وجعله في قوة أحد أطراف العلم الاجبالي .

٤ - الاحتمال الاجبالي يحول دون تطبيق المصادرة

و يوجد اعتراض رابع ، يمكن أن نشرحه بالطريقة التالية :

إن المصادرة المفترضة للدليل الاستقرائي تفترض : أن تجمع القيم الاحتمالية الكثيرة ضد محور محدد يؤدي إلى فناء قيمته الاحتمالية . ولنسلم - مع المصادرة - بأن احتمال عدم سببية (أ) . (ب) يمكن أن يفي لضالة قيمته نتيجة لتجمع قيم احتمالية كثيرة ضد عدم السببية ، ولكننا إذا جمعنا كل علاقات السببية التي تثبت بالدليل الاستقرائي في مختلف المجالات ، ولا حظنا إمكانية أن تكون واحدة من هذه العلاقات على الأقل غير ثابتة في الواقع ، نجد أن احتمال ذلك أكبر كثيراً من احتمال النفي في كل علاقة من تلك العلاقات السببية بالذات ، لأن افتراض أن واحدة على الأقل من علاقات السببية غير ثابتة لا ينفيه أي واحد من التجمعات العديدة في مجالات الاستقراء التي يستهدف كل واحد منها إثبات علاقة سببية معينة ، وإنما تنفيه قيم تلك التجمعات بعد ضرب بعضها ببعض الآخر ، وهي عبارة أخرى عن قيمة احتمال أن لا تكون التاء قد وجدت باطراد لا في مجال هذا الاستقراء ولا في مجال ذاك ولا في مجال أي استقراء آخر ، ونحن نعلم من نظرية الاحتمال : أن قيمة الاحتمال تتناقص بالضرب .

وهكذا نجد في النهاية : أن التقابل بين احتمال الجامع من ناحية واحتمال المجموع من ناحية أخرى ، أي بين احتمال أن واحدة على الأقل من علاقات السببية غير ثابتة ، واحتمال أن فرضية وجود التواء في جميع الصور لم توجد في أي حالة من حالات الاستقراء ، ولا مبرر على هذا الضوء لفناء احتمال الجامع كما كنا نفترض فناء احتمال عدم سببية (أ) ل (ب) خاصة ، لأنه لا يواجه تجمعا مضادا بالدرجة التي يواجهها احتمال عدم سببية (أ) ل (ب) . وإذا كان احتمال الجامع ثابتا ، أي احتمال أن واحدة على الأقل من علاقات السببية غير ثابتة ، فإن هذا الاحتمال يعتبر احتمالا كالعالم الاجبالي ، فكما أن العلم الاجبالي له أطراف كذلك هذا الاحتمال ، إذ تعتبر كل علاقة من علاقات السببية الاستقرائية طرفا له .

وعلى هذا الأساس يصبح تطبيق المصادرة المفترضة في مجال كل استقراء مستحيلا ، لأنها إذا طبقت على كل علاقات السببية بوصفها محاور لتجمع القيم الاحتمالية فيها أدى ذلك إلى نفي احتمال الجامع ، مع أننا قد افترضنا أن قيمة احتمال الجامع لا يمكن أن تفنى على أساس المصادرة الاستقرائية ، وإذا طبقت المصادرة على بعض علاقات السببية دون بعض كان ترجيحاً بلا مرجح .

والجواب على هذا الاعتراض : أن قيمة احتمال الجامع هنا نتيجة جمع قيم احتمالات عدم السببية وفقاً للقاعدة المقررة لجمع الاحتمالات ، والمصادرة الاستقرائية كفيلة بإفناء تلك القيم ، والقضاء على كل احتمال من احتمالات عدم السببية ، وهذا يؤدي إلى عدم تكون قيمة احتمالية للجامع رأسا .

الشكل الثاني للمصادرة

كنا في الشكل الأول لتطبيق المصادرة نواجه علمين : أحدهما هو الذي يفني القيمة الاحتمالية لأحد أطرافه ، وهذا هو (العلم الاجبالي) ، والآخر هو الذي يسبب هذا الفناء عن طريق تجمع عدد كبير من قيمه الاحتمالية في محور واحد ، وبذلك تفادينا فرضية إفناء العلم لإحدى قيمه الاحتمالية المتساوية .

وفي هذا الشكل الجديد لتطبيق المصادرة نفترض : أن العلم الذي يمارس إفناء القيمة الاحتمالية الصغيرة عن طريق تجمع عدد كبير من قيمه الاحتمالية في محور واحد هو نفس العلم الذي تفنى القيمة الاحتمالية لأحد أطرافه ، وهذا يعني : أن العلم يفني القيمة الاحتمالية لأحد أطرافه ، ولكن رغم ذلك لا يؤدي بنا هذا إلى افتراض أن العلم يفني نفسه ، أو يفني بعض قيمه الاحتمالية المتساوية دون بعض بدون مرجح ، وذلك لأننا نفترض - في هذا الشكل لتطبيق المصادرة - أن الطرف الذي أفنى العلم قيمته الاحتمالية من بين أطرافه لم تكن قيمته الاحتمالية مساوية للقيمة الاحتمالية لسائر أطراف هذا العلم ، بل أصغر من سائر القيم الأخرى . وفي هذه الحالة لا يواجه تطبيق المصادرة أي استحالة من نوع الترجيح بلا مرجح ، أو إفناء العلم لنفسه ، لأن بالإمكان افتراض أن المصادرة تؤدي إلى إفناء العلم لتلك القيمة التي هي أصغر قيمه الاحتمالية دون غيرها من القيم ، فلا يترتب على ذلك الترجيح بلا مرجح ، لأن المرجح الذي خص الفناء بتلك القيمة دون غيرها من القيم هو كونها أصغر من القيم الأخرى ، وهذا يعني : أن تجمع القيم الاحتمالية المضاد لها من قيم

العلم أكبر من التجميع المضاد من قيم ذلك العلم الذي يواجهه أي طرف آخر من أطرافه . ولا يترتب أيضاً أن العلم يفني نفسه ، لأننا افترضنا أن العلم لا يفني إلا قيمة واحدة من قيمه ، وهي القيمة التي تمثل أصغر كمية في تلك القيم .

وتظل نقطة واحدة جوهرية بحاجة إلى تفسير ، وهي : كيف اختلفت القيم الاحتمالية لذلك العلم ، وأصبح طرف معين من أطرافه يملك قيمة احتمالية أصغر من قيم سائر الأطراف ، مع أن قيمة العلم تنقسم دائماً على الأعضاء الأصلية في مجموعة أطرافه بصورة متساوية ، كما عرفنا سابقاً في نظرية الاحتمال ؟ وهذا يدل على أن هذا الاختلاف في القيم الاحتمالية للعلم الواحد يجب أن يفسر على أساس تدخل علم إجمالي آخر .

وليعبر عن العلم الاجمالي الذي اختلفت قيمه بسبب علم آخر بـ (العلم الاجمالي_١) ، وعن العلم الاجمالي الذي أدى إلى هذا الاختلاف بـ (العلم الاجمالي_٢) .

وبتم تدخل (العلم_٢) في توزيع قيم (العلم_١) توزيعاً غير متساوٍ بإحدى طريقتين ، وسوف نوضح فيما يلي فكرة هذا التدخل في مثالين يعبر كل منهما عن طريقة للتدخل تختلف عن طريقة التدخل التي يعبر عنها المثال الآخر .

الطريقة الأولى للتدخل لتطبيق المصادر ، ومثالها

نفترض الطريقة الأولى للتدخل مجموعة من الحوادث المحتملة ، ولنفرضها ثلاث حوادث ، وكل حادثة من هذه الحوادث الثلاث نلاحظ بالاستقراء أن حالات وجودها أكثر من حالات عدمها ، أي أن عوامل الوجود بالنسبة إليها أكثر من عوامل العدم . ففي ظل هذا الافتراض سوف يصبح احتمال أن تكون

الحوادث الثلاث كلها غير موجودة أصغر من قيمة سائر الاحتمالات الأخرى .

مثلاً : إذا افترضنا أن عوامل الصدق في الأخبار ضعف عوامل الكذب ، بأن كان هناك عاملان للصدق في مقابل عامل واحد للكذب ، وواجهنا ثلاثة أخبار ، فسوف نحصل على علمين : فـ (العلم الاجمالي) يضم ثمانية أعضاء في مجموعة أطرافه وهي الحالات الممكنة للكذب والصدق في هذه الأخبار الثلاثة ، وواحدة من هذه الحالات الثمان حالة كذب الأخبار الثلاثة جميعاً . ولو بقي هذا العلم وحده لكانت القيم الاحتمالية للحالات الثمان متساوية فتكون قيمة كل حالة : $\frac{1}{8}$ ، ولكن هناك (العلم الاجمالي) وهو العلم الذي يستوعب الحالات المحتملة لعوامل الصدق والكذب ، وحيث أن كل خبر يجب أن يرتبط بأحد عوامل ثلاثة إثنان منها عاملان للصدق وواحد عامل للكذب بموجب الافتراض المتقدم ، فسوف يواجه (العلم الاجمالي) تسع حوادث بدلاً عن ثلاث ، أو بتعبير آخر ثلاث مجموعات ثلاثية :

أ - المجموعة الثلاثية لعوامل الصدق والكذب في الخبر الأول .

ب - المجموعة الثلاثية لعوامل الصدق والكذب في الخبر الثاني .

ج - المجموعة الثلاثية لعوامل الصدق والكذب في الخبر الثالث .

(والعلم الاجمالي) يعني : العلم بوجود عامل واحد من كل واحدة من هذه المجموعات الثلاثية الثلاث . والحالات المحتملة لوجود عامل واحد من كل واحدة من هذه المجموعات هي سبع وعشرون حالة ، وحالة واحدة منها - وهي أن يكون العامل المتحقق من كل مجموعة هو عامل الكذب - تعتبر في صالح احتمال كذب الأخبار الثلاثة جميعاً ، وسائر الصور الأخرى في صالح أن يكون واحد من تلك الأخبار الثلاثة - على الأقل - صادقاً .

وهكذا يتدخل (العلم الاجمالي) في تغيير القيم الاحتمالية لأطراف (العلم الاجمالي) فيجعلها غير متساوية .

الطريقة الثانية للتدخل لتطبيق المصادر ، ومثالها

وقد نفترض مجموعة من الحوادث يساوي احتمال أي واحدة منها احتمال نفيها ، وبذلك تنشأ قيم احتمالية متساوية لكل الصور الممكنة لافتراض وجود تلك الحوادث أو عدمها ، أو وجود بعضها وعدم بعضها الآخر . وتمثل هذه الصور الممكنة مجموعة أطراف (العلم الاجمالي) . ولكن رغم ذلك تنفرد بعض تلك الحالات الممكنة بمواجهة عامل مضاد ناتج عن (العلم الاجمالي) يجعلها أصغر قيمة من سائر الحالات الأخرى .

ومثال ذلك ما إذا أُلقيت قطعة النقد عشر مرات ، ففي كل مرة من المحتمل أن يظهر وجه الكتابة ، ومن المحتمل أن لا يظهر . وهذان الاحتمالان متساويان ، وبضرب الاحتمالين الممكنين في كل رمية لقطعة النقد بالاحتمالين الممكنين في الرميات الأخرى نحصل على ١٠٢٤ حالة محتملة ، وهذه الحالات تشكل مجموعة الأطراف لـ (العلم الاجمالي) .

ولو كان هذا العلم منفرداً بالتأثير لوزع قيمة الاحتمالية على هذه الحالات بالنسوي ، فمثلاً : حالة أن يظهر وجه الكتابة في المرة الاولى والرابعة والناصرة والعاشر فقط ، وحالة أن يظهر وجه الكتابة في جميع المرات ، يجب أن تكونا متساويتين في قيمتهما الاحتمالية ما دمنا نتكلم في نطاق (العلم الاجمالي) ، ولكن رغم ذلك نعلم جميعاً بأننا إذا لاحظنا فعلاً وقوع الحالة الثانية من هاتين الحالتين فسوف نستغرب ذلك بدرجة كبيرة . بينما لا نجد في نفوسنا أي استغراب إذا لاحظنا فعلاً وقوع الحالة الاولى ، وهذا معنى أن هناك عاملاً آخر يجعل قيمة احتمال الحالة الثانية أصغر من قيم احتمالات سائر الحالات الأخرى . وهذا العامل هو الذي يمثل تدخل (العلم الاجمالي) في تحديد قيم (العلم الاجمالي) ، فما هو هذا العامل ؟

إن هذا العامل هو الذي دعا المنطق الأرسطي إلى الاعتقاد بأن اجتماع عدد كبير من الصدف المتماثلة مستحيل ، فقد رأى المنطق الأرسطي نفسه يفرض إمكانية تكرار الصدفة بصورة متماثلة في عدد كبير من التجارب : فلا يستبعد - مثلاً - أن يظهر وجه الكتابة في ألف رمية متتابة لقطعة النقد . وهذا جعله يتصور : أن هناك مبدأ عقلياً قليلاً يحكم بأن تكرار الصدفة بصورة متماثلة في عدد كبير من المرات المتتابة أمر مستحيل .

والمنطق الأرسطي وإن أصاب في رفضه لافتراض ظهور وجه الكتابة - مثلاً - في ألف رمية متتابة ، ولكنه أخطأ في تفسير هذا الرفض ، فإن استبعاد هذا الافتراض لا يقوم على أساس مبدأ عقلي قبي ، كما برهننا عليه في القسم الأول من بحوث هذا الكتاب ، وإنما يقوم على أساس أن حالة ظهور الكتابة في كل المرات - وبعبارة أعم : حالة تكرار الصدفة بنحو واحد - تواجه عاملاً خاصاً يضعف بحساب الاحتمالات قيمتها الاحتمالية إلى أبعد حد . ويمكن توضيح هذا العامل بالبيان التالي :

إن الحالات المتتابة التي وقعت في كل واحدة منها تجربة - رمية قطعة النقود مثلاً - إذا قارنا بينها واستطعنا أن نستوعب كل ظروفها وملابساتها ، فسوف نجد : أنها تختلف في عدد كبير من الملابسات والظروف ، بينما قد لا تشترك إلا في جزء ضئيل جداً من تلك الملابسات والظروف : فوضع الهواء ونوع تحركه ، ووضع الكف التي تقذف قطعة النقد ، ووضع القطعة النقدية في الكف وهي تقذف ، وأوضاع سائر الأشياء التي قد تتدخل في تغيير اتجاه قطعة النقد ، إن كل هذه الأوضاع تختلف من حالة إلى حالة ، ولا يظل شيء منها ثابتاً ومشتركاً بين الحالتين إلا أحياناً وبقدر يسير .

وعلى هذا الأساس نعرف أن افتراض تكرار نفس الصدفة بظهور وجه الكتابة مرات عديدة يعني : افتراض أن نفس ذلك الجزء الثابت من مجموع

الملابس والظروف في جميع الحالات هو السبب الذي يتعمك في تعيين الوجه الذي سوف يبدو للعملة النقدية ، دون الجوانب المتحركة وغير الثابتة ، إذ لو كان ظهور وجه الكتابة في المرة الأولى نتيجة لأحد هذه الجوانب المتحركة لما تكرر ظهوره في المرة الثانية ، فتكرر ظهوره في جميع المرات لا يمكن أن يفترض إلا إذا افترضنا أن العامل المسبب لظهور وجه الكتابة هو الجانب الثابت من الظروف والملابس ، إذ بحكم كونه ثابتاً بتكرر أثره في كل مرة فيظهر وجه الكتابة .

وهذا افتراض لا يملك إلا قيمة احتمالية ضئيلة جداً ، لأن الجوانب المتحركة وغير الثابتة من الملابس والظروف أكثر من ذلك الجانب الثابت بدرجته كبيرة جداً ، وكل واحد من هذه الجوانب المتحركة يحتمل أن يكون له دور في تحديد الوجه الذي سيرى . وبكلمة مختصرة : كلما كان دور الجزء الثابت أكبر كان ترقب تكرار نفس الظاهرة مرّات عديدة أقوى ، وكلما كان دور الجزء المتحرك أكبر كان ترقب اختلاف الظاهرة أقوى . ولما كانت احتمالات سلبية الجزء المتحرك أكثر نتيجة لكون عناصر الحركة في الظروف والملابس أكثر من عناصر الثبات ، فمن الطبيعي أن يكون احتمال تكرار نفس الوجه في كل المرات ضعيفاً جداً .

ولناخذ مثلاً آخر : نفرض أننا أقمنا دعوة لخمين شخصاً من الأصدقاء ، وحاولنا مسبقاً أن نتنبأ بلون الملابس التي سوف يرتدونها عند مجيئهم إلى الدعوة ، فسوف نجد أن قيمة احتمال أن يجيء الجميع صدفة بلون واحد ضئيلة جداً ، فهي أصغر من قيمة أي احتمال آخر . والسبب في ذلك هو السبب في مثال رمي قطعة النقود ، فإن اختيار كل واحد من الخمين للون لابسه يرتبط عادة بمجموعة من الظروف والملابس ، ونحن نعلم الاختلاف الشديد بين هؤلاء الخمين في ظروفهم وملابسهم ، وعدم وجود اشتراك في الظروف

والملاسات بينهم إلا بقدر ضئيل جداً ، فإذا كان هؤلاء سوف يأتون جميعاً بلون واحد فهذا يعني : أن الذي تحكم في موقف كل منهم هو ذلك القدر الضئيل المشترك من الظروف والملاسات ولهذا اتحد موقف الجميع ، ومن الواضح أن افتراض انفراد هذا القدر الضئيل المشترك بالتأثير وعدم وجود تأثير لساير الجوانب المختلفة من حياة هؤلاء ، لا يملك إلا قيمة احتمالية ضئيلة جداً ، وبذلك يصبح احتمال مجيء الجميع بلون واحد ضعيفاً إلى أقصى حد .

وحقيقة الأمر - في كلا المثالين - هي أن هناك علماً إجمالياً بأن سبب ظهور وجه الكتابة - أو اختيار اللون الأصفر مثلاً - هو إما هذا الجزء من ملاسات تلك الرمية - وهذا الشخص - ، أو الجزء الآخر ، أو الجزء الثالث ... ، وهكذا .

وعدد أطراف هذا العلم الاجمالي الذي نعبّر عنه بـ (العلم الاجمالي) أكبر كثيراً من عدد أطراف (العلم الاجمالي) ، لأن (العلم الاجمالي) استمد أطرافه من الصور الممكنة لظهور وجه الكتابة إيجابياً وسلباً في المرات العشر مثلاً ، وأما هذا العلم فيستمد أطرافه من عدد الملاسات والظروف التي تكتنف الرمية الأولى ، مضروباً بعدد الملاسات والظروف التي تكتنف الرمية الثانية ، وهكذا إلى الرمية العاشرة .

وحيث أن الظروف والملاسات المتحركة والمتغيرة من مرة إلى مرة أكثر جداً من الظروف والملاسات التي قد يفترض كونها ثابتة ، فمن الطبيعي أن تتجمع قيم احتمالية كثيرة جداً من (العلم الاجمالي) ضد احتمال أن يتكرر نفس الوجه في جميع المرات .

وهكذا يصل في هذا الضوء إلى حقيقة المبدأ الأرسطي القائل : « إن الصدفة لا تتكرر بصورة متتالية ومتتالية » ، فليس هذا المبدأ قاعدة عقلية قبلية على مستوى القواعد المنطقية المستقلة عن التجربة ، وإنما هو محور لتجمع

كبير من القيم الاحتمالية يجعل احتمال تكرار الصدفة بصورة مقابلة ومتتالية أصغر من احتمال أي صورة أخرى من الصور الممكنة .

صياغة جديدة للمبدأ الأرسطي ، ونتائجها

ويمكننا - على هذا الأساس - أن نصوغ المبدأ الأرسطي صياغة جديدة ، بعد أن نتزع منه طابعه العقلي القبلي المزعوم ، وذلك كما يلي :

أ - نعم بوجود عدد كبير من التباينات بين أي نقطة زمنية والنقطة الزمنية التالية لها ، وبين أي حالة طبيعية وحالة طبيعية أخرى معاصرة لها .

ب - ونعلم بوجود عدد ضئيل من التوافقات بين النقطتين أو الحالتين .

ج - وهذا يجعل قيمة احتمال أن يكون للتباينات تأثير فيما ينجم عن نقطة زمنية معينة أو حالة طبيعية معينة كبيرة جداً .

د - فإذا أدت النقطة الزمنية الأولى ، أو الحالة الطبيعية الأولى ، الى ظاهرة معينة ولم نعرف سببها ، فسوف يكون ترقبنا لأداء النقطة الزمنية التالية أو الحالة الطبيعية المعاصرة لنفس الظاهرة صدفةً ، بدرجة أقل بكثير من ترقبنا لأداء النقطة أو الحالة الأخرى الى نتيجة مختلفة ولو كانت محدودة . ولنطلق على المبدأ الأرسطي بعد وضعه في هذه الصياغة : قاعدة عدم التماثل .

ويجب أن نلاحظ بهذا الصدد : أننا افترضنا مسبقاً : أن تدخل التباينات والعناصر المتغيرة في توليد الحادثة ، يستلزم تنوعها واختلافها من حالة الى أخرى ، ولهذا اعتبرنا قيمة احتمال تكرار الحادثة على نهج واحد مساوية لقيمة احتمال تدخل الجانب الثابت - التوافقات - في إيجاد نوع الحادثة ، دون الجوانب المتغيرة .

وهذا الافتراض المسبق يمكن إثباته استقرائياً بملاحظة : أن التباين بين شينين يقترن دائماً بالتباين بين النتائج والإثبات الاستقرائي لهذا الافتراض إن افترض بدرجة اليقين فهذا يعني : أساساً طبقنا الشكل الأول لمصادرة المرحلة الثانية ، وعن طريقه وصلنا إلى العلم بتلك القضية الاستقرائية . ولكن ليس من الضروري لتفسير اختلاف قيم أطراف (العلم الاجمالي) أن نفترض الإثبات الاستقرائي لتلك القضية على مستوى اليقين ، بل يكفي أن تكون ثابتة باحتمال استقرائي كبير وفقاً للمرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي ، فإن هذا يعني : أن افتراض تأثير التباينات والجوانب المتحركة في الحادثة يستلزم - بدرجة ذلك الاحتمال الاستقرائي الكبير - عدم تكرار الحادثة على نهج واحد في كل المرات ، وهذا يكفي لكي يجعل احتمال هذا التكرار أضعف من احتمال أي حالة أخرى من الحالات التي يشملها (العلم الاجمالي) .

وبالكشف حقيقة المبدأ الأرسطي وارتكازه على أساس تجمع الاحتمالات ، نستطيع أن نفسر عدة نقاط غامضة في طريقة تطبيق هذا المبدأ ، لم يكن من السهل تفسيرها بدون اكتشاف المحتوى الحقيقي لهذا المبدأ .

فأولاً : أن هذا المبدأ - أو بالأحرى : ان قاعدة عدم التماثل - إنما تجعل احتمال تكرار الصدفة بصورة متماثلة أبعد من أي احتمال آخر ، فيما إذا كانت التماثل المفترض في هذا الاحتمال تماثلاً حقيقياً لا تماثلاً مصطنعاً .

وأقصد بالتماثل الحقيقي : ذلك التماثل الذي يكشف عن سبب واحد مشترك ، فحينما يظهر وجه الكتابة في المرة الأولى وفي المرة الثانية معاً يعتبر هذا تماثلاً حقيقياً ، لأنه يكشف عن أن السبب الذي أدى إلى ظهور وجه الكتابة في المرة الأولى أدى - أيضاً - إلى ظهوره في المرة الثانية ، وهذا يعني أن السبب لظهور وجه الكتابة في المرة الأولى هو ذلك الجزء المشترك من الظروف والملازمات بين المرة الأولى والمرة الثانية ، ولما كانت الأجزاء غير

المشتركة أكثر جداً فسوف يكون احتمال سببية الجزء المشترك وبالتالي تكرار ظهور الكتابة في كل مرة ، أضعف من سائر الاحتمالات .

وأما التماثل المصطنع فأقصد به : التماثل الذي لا يفرض وجود سبب مشترك . فإذا افترضنا - مثلاً - أننا كنا نلقي قطعة النقد ، وكان هناك شخص يتنبأ اعتباطاً في كل مرة بالوجه الذي سيظهر ، فقال عن الرمية الأولى : إن الكتابة سوف تظهر ، وقال عن الرمية الثانية : إن الصورة سوف تظهر ، ونفس الشيء قاله عن الثالثة والرابعة ... وهكذا الى العاشرة .

ففي هذه الحالة يوجد تماثل بين ظهور وجه الكتابة في المرة الأولى ، وظهور وجه الصورة في المرة الثانية ، وظهور وجه الكتابة في المرة الثالثة ، وظهور وجه الصورة في المرة الرابعة ... وهكذا ، لأن هذه الفروض كلها متماثلة في كونها محققة لنبوء ذلك الشخص ، إلا أن هذا تماثل مصطنع ، فهو لا يفرض أن يكون السبب الذي أدى إلى ظهور وجه الكتابة في المرة الأولى هو بنفسه يؤدي إلى ظهور وجه الصورة في المرة الثانية . وعلى هذا الأساس لا يكون احتمال صدق نبوءة ذلك الشخص صدفة في جميع المرات ، أضعف من أي احتمال آخر من احتمالات كذبه . فكما أننا لو لم نواجه نبوءة من هذا القبيل للاحظنا أن احتمال ظهور وجه الكتابة في الأولى والثالثة والخامسة والسابعة والتاسعة ، وظهور وجه الصورة في الباقي ، يساوي احتمال ظهور وجه الكتابة في المرات الخمس الأولى وظهور وجه الصورة في الباقي ، كذلك نلاحظ فعلاً بعد النبوءة : تساوي الاحتمالين ، دون أن تكون النبوءة نفسها - بسبب ما تخلق من تماثل مصطنع - سبباً لهبوط قيمة الاحتمال الأول عن قيمة الاحتمال الثاني .

وسبب الفرق بين التماثل الحقيقي والتماثل المصطنع : ان افتراض تكرار الصدفة بصورة متماثلة تماثلاً مصطنعاً لا يعني : افتراض أن يكون السبب في كل مرة هو ذلك الجزء المشترك من الظروف والملازمات ، بل قد يكون السبب ثابتاً في

نطاق التباينات المعلومة بين الحالات المتتالية ، لأن التماثل المصطنع لا يفترض وحدة السبب .

وثانياً : أن قاعدة عدم التماثل تضعف قيمة احتمال تكرار الصدفة بصورة متماثلة إذا كان التماثل حقيقياً - كما عرفنا - ، وكلما كان التماثل بين الصدف المفترضة في هذا الاحتمال أوسع وأعنى ، كانت فاعلية قاعدة عدم التماثل في تضعيف قيمة هذا الاحتمال أكبر وأقوى .

فلماذا قيل لنا : إن زيداً سافر خلال عشرة أشهر عشر مرّات ، وفي كل سفرة منيت السيارة التي كان راكباً فيها بحادثة اصطدام ، كان ذلك غريباً . ولكن إذا قيل لنا : إنه سافر في شهر واحد عشر مرّات ووقعت له حادثة اصطدام في كل مرة ، فسوف يبدو ذلك أغرب .

وإذا قيل لنا : إن زيداً أقام مأدبة لعشرة من أصدقائه ، فاتفق صدفة أن أصيبوا جميعاً بالصداع فلم يحضروا ، كان ذلك أغرب بكثير من أن يقال لنا : إن زيداً أقام خلال عشرة أشهر عشر مأدبات دعا إليها أصدقاؤه العشرة ، فتخلف عن الدعوة في المأدبة الأولى فلان ، وتخلف في المأدبة الثانية فلان ... وهكذا ، وكان سبب التخلف في كل مرة الصداع . فنحن في كلتا الحالتين نواجه صدفاً متماثلاً ولكنها في الحالة الأولى أشد تماثلاً ، على أساس أنها وقعت جميعاً في زمان واحد .

وهذا يعني : أنه كلما كان التماثل الحقيقي بين الصدف المتماثلة أشد كان احتمال وجودها جميعاً أضعف .

والسبب في ذلك أن مجموعة الحالات التي تكتنف كل واحد من المدعوين العشرة ليست ثابتة ، بل هي في حالة حركة وتغير ، وفقاً لما يتجدد في حياة كل واحد منهم من عوامل مادية ونفسية ، وعلاقات متنوعة ونشاطات مختلفة . كما أن التباينات بين مجموعة الحالات التي تكتنف في لحظة معينة هذا الشخص

ومجموعة الحالات التي تكتنف في اللحظة نفسها شخصاً آخر أكثر من التوافقات . وعلى هذا الأساس يبدو من الغريب أن يصاب العشرة في وقت واحد بالصداع ، رغم التباينات الكثيرة وضالة القاسم المشترك بين حالات كل واحد منهم وحالات الآخرين . ولكن أقل من ذلك غرابة أن يصاب أحدهم بالصداع في شهر ، ويصاب آخر به في الشهر الثاني ... وهكذا ، لأن مجموعة الحالات التي تكتنف كل شخص لمّا كانت في حركة وتغير ، فليس من البعيد أن يمرّ أحد المدعوين في شهر بحالات معينة تؤدي به إلى الصداع ، ولا تكون هذه الحالات موجودة في تلك اللحظة بالنسبة إلى شخص آخر من المدعوين ، ولكنه يمرّ بنفس تلك الحالات في الشهر الثاني ، بحكم الحركة والتغير في مجموعة الحالات التي تكتنف أي إنسان .

تلخيص :

تلخص مما سبق : أن الشكل الثاني لتطبيق المصادرة الاستقرائية يفترض وجود علمين ، فـ (العلم الاجمالي^١) يضم كل احتمالات الوجود والعدم بالنسبة الى مجموعة محددة من الحوادث . وهذه الاحتمالات كلها متساوية بالنسبة الى هذا العلم الاجمالي . غير أن (العلم الاجمالي^٢) يتدخل في تغيير قيم هذه الاحتمالات بإحدى طريقتين :

الأولى : أن يجعل احتمال عدم وجود أي حادثة من تلك المجموعة أضعف من أي احتمال آخر من الاحتمالات التي يضمها (العلم الاجمالي^١) ، وذلك فيما إذا افترضنا أن كل حادثة في تلك المجموعة محتملة بدرجة أكبر من احتمال عدمها .

الثانية : أن يجعل احتمال وجود تلك الحوادث جميعاً أضعف الاحتمالات ، وذلك فيما إذا افترضنا أن تلك الحوادث متماثلة تماثلاً حقيقياً ، فبقاعدة عدم

الطريقة الاولى للتدخل لا تكفي لتطبيق المصادرة

ولكننا الطريقتين لتدخل (العلم الاجبالي ١) في تحديد القيم الاحتمالية التي يضمها (العلم الاجبالي ١) تؤديان إلى إمكان تطبيق المصادرة ، بدون أن نواجه تناقضاً من ناحية (العلم الاجبالي ١) ، فإن إفناء (العلم الاجبالي ١) لقيمة الطرف الذي أصبح أقل احتمالاً من سائر الأطراف لا يعني إفنائه لنفسه ، لأن الإفناء يختص بتلك القيمة دون غيرها من قيم أطرافه ، ولا يعني الترجيح بلا مرجح ، لأن المرجح موجود وهو ضالة القيمة التي يراد إفناؤها ، وكونها أصغر من سائر القيم الأخرى .

ولكن الطريقة الاولى لتدخل (العلم الاجبالي ١) غير كافية - مع ذلك - لتطبيق المصادرة الاستقرائية المفترضة بصورة معقولة ، ويمكننا أن نوضح ذلك في المثال التالي :

نفترض أن دوافع الصدق في الحالة الاعتيادية ضعف دوافع الكذب ، وهذا يعني: أن الإخبارات - عادة - تشتمل على الصدق بنسبة $\frac{2}{3}$ ، وعلى الكذب بنسبة $\frac{1}{3}$.

فإذا جمعنا عشوائياً : ألف خبر ، فسوف نشكل (العلم الاجبالي ١) الذي يستوعب كل احتمالات صدق وكذب هذه المجموعة من الأخبار . وفي

حدوده هذا العلم يكون احتمال كذب جميع تلك الأخبار مساوياً لأي احتمال آخر من احتمالات الصدق والكذب . ولكن يوجد إلى جانب ذلك (العلم الاجمالي) ، وهو العلم الذي يعالج كل الاحتمالات الممكنة على مستوى دوافع الصدق والكذب .

وعدد الأطراف في هذا العلم أكثر من عدد الأطراف في العلم الأول ، لأن كل واقعة محتملة في مجموعه (العلم) تقابلها ثلاث وقائع محتملة في مجموعة (العلم) ، على أساس أن كل خبر يمكن أن يفترض له أحد دوافع ثلاثة ، وسوف يواجه احتمال توفر دافع الكذب من بين الدوافع الثلاثة بالنسبة إلى كل خبر من الألف ، قيمة احتمالية مضادة أكبر من القيم الاحتمالية المضادة التي كان احتمال كذب تلك الأخبار جميعاً يواجهها في نطاق (العلم الاجمالي) ، وهذا يصبح احتمال كذب الجميع الذي يستلطن توفر دافع الكذب من بين الدوافع الثلاثة بالنسبة إلى كل خبر ، أضعف الاحتمالات التي يضمها (العلم الاجمالي) ، وأصغرها قيمة .

وهذا كله صحيح على ضوء ما شرحناه آنفاً ، ولكن هذا لا يؤدي إلى إمكان تطبيق المصادرة الاستقرائية ، وافترض فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة لاحتمال كذب الجميع ، ونشوء اليقين بأن بعضها - على الأقل - صادق ، رغم أن تطبيق المصادرة لا يصطدم بتناقض من ناحية (العلم الاجمالي) ، ما دام الاحتمال الذي يراد إفناؤه قد أصبح أضعف من أي احتمال آخر في مجموعة ذلك العلم . ولكنه يصطدم بعلم آخر : فنحن نعلم عادة بوجود ألف خبر كاذب في المجموع الكلّي الأخبار - ونعبر عن هذا بـ (العلم الاجمالي) - . وهذا علم اجمالي يعتبر كل مجموعة تبلغ ألفاً من الأخبار مجهولة الصدق والكذب طرفاً من أطراف ذلك العلم ، واحتمال أن تكون أي مجموعة ألفية من الأخبار كاذبة ، مساوٍ لاحتمال أن تكون أي مجموعة ألفية أخرى كاذبة ، حيث نتكلم في مجموع كلي تتساوى كل الأخبار فيه في درجة الصدق المحتملة.

وعلى هذا الأساس إذا افترضنا أننا اخترنا عشوائياً ألف خبر من المجموع الكلي ، واستطعنا - عن طريق تدخل (العلم الاجمالي) في تحديد قيم (العلم الاجمالي) - أن نجعل من احتمال كذب الجميع أضعف احتمال في المجموعة ، فهذا كله لا يبرر تطبيق المصادرة وحصول اليقين ضد هذا الاحتمال ، لأن الشيء نفسه موجود في أي ألف نختارها عشوائياً من المجموع الكلي للأخبار ، فإن طبقنا المصادرة على الألف الأولى دون المجموعات الألفية الأخرى فهو ترجيح بلا مرجح ، وإذا طبقنا المصادرة على كل تلك المجموعات فسوف يصطدم ذلك بالعلم الاجمالي بوجود ألف أخبار كاذبة ، لأننا إذا كنا كلاً جمعنا ألف خبر أمكننا أن نؤكد أنها ليست جميعاً كاذبة فإين الاخبار الألف التي نعلم بأنها كاذبة ضمن المجموع الكلّي ؟

وهكذا نجد أن تطبيق المصادرة الاستقرائية المفترضة على أساس الطريقة الأولى من تدخل (العلم الاجمالي) غير ممكن ، لأنه يصطدم بـ (العلم الاجمالي) ، ويؤدي إما إلى الترجيح بلا مرجح ، أو إلى إفناء كل قيم (العلم الاجمالي) ، وكلا الأمرين مستحيل .

ويمكننا أن نستبدل (العلم الاجمالي) بدرجة كبيرة من الاحتمال نسبياً ، ونصل إلى نفس النتيجة ، بأن نفترض أننا لا نعلم بوجود ألف خبر كاذب في المجموع الكلي ، ولكننا نحتمل ذلك بدرجة معقولة من الاحتمال ، فإن هذا الاحتمال بنفسه يعتبر احتمالاً إجمالياً ، ونعتبر كل مجموعة ألفية مختارة عشوائياً من المجموع الكلي طرفاً له ، فإن طبقت المصادرة على كل المجموعات الألفية أدّى إلى إفناء هذا الاحتمال مع أنه احتمال كبير نسبياً فلا يمكن إفناؤه على أساس المصادرة الاستقرائية ، وإن طبقت المصادرة على بعض المجموعات دون بعض ، حفاظاً على هذا الاحتمال الإجمالي ، فهو ترجيح بلا مرجح .

ويجب أن نشير بهذا الصدد إلى أن هذا الاحتمال الاجمالي لا يشبه الاحتمال

الاجمالي الذي أثير - في الاعتراض الرابع - ضد الشكل الأول لتطبيق المصادر ، وهو احتمال أن تكون واحدة على الأقل من علاقات السببية غير ثابتة ، لأن ذلك الاحتمال كان نتيجة جمع احتمالات النفي في علاقات السببية المتعددة ، إذ لم يكن يوجد مبرر مباشر لإيجاد الاحتمال الاجمالي ، ولهذا كان من الطبيعي أن يزول ذلك الاحتمال الاجمالي بإفناء الاحتمالات التي أنتجته . وأما هنا فالاحتمال الذي يمكن أن نجعله بديلاً لـ (العلم الاجمالي) ليس نتيجة جمع لاحتمالات الكذب في المجموعات الألفية المتعددة ، بل يوجد مبرر مباشر له ، وهو استقرار نسبة الكذب إلى الصدق في الأخبار ، فإن الاستقرار قد يبرهن - بدرجة معقولة من الاحتمال - على نسبة محدّدة تؤدي إلى احتمال وجود ألف خبر كاذب في كل ثلاثة آلاف ، أو في كل مئة ألف خبر مثلاً ، وكلما كان الاحتمال الاجمالي موجوداً على أساس مبرر مباشر له ، وكانت يتمتع بقيمة غير ضئيلة ، فلا يمكن إفناؤه عن طريق إفناء الاحتمالات الصغيرة التي يضمها .

ولئن كانت الطريقة الأولى لتدخل (العلم الاجمالي) غير كافية لإيجاد جور غير متناقض لتطبيق المصادر الاستقرائية فإن الطريقة الثانية كافية لذلك ، إذ لا يوجد في مجالها ما يوازي (العلم الاجمالي) ، أو الاحتمال الاجمالي البديل له .

اعتراض وجواب

وقد يثار اعتراض ضد الشكل الثاني لتطبيق المصادر الاستقرائية بصورة عامة ، وهو أن (العلم الاجمالي) ، حين يتدخل في تغيير القيم الاحتمالية في (العلم الاجمالي) ، وبالتالي تزول أصغر تلك القيم الاحتمالية تطبيقاً للمصادر المفترضة ، يؤدي ذلك إلى زوال القيمة الاحتمالية لأحد أطراف (العلم الاجمالي) أيضاً .

فمثلاً إذا زال احتمال ظهور وجه الكتابة في ألف مرة متتالية فهذا يعني :
 أن (العلم الإجمالي ١) سوف يفقد طرفاً من أطرافه أيضاً ، وهو افتراض أن
 يكون بين حالات رمي القطعة النقدية جزء مشترك ، وأن يكون هذا الجزء هو
 العامل الذي يتحكم في تحديد الوجه ، دون الأجزاء الأخرى المتغيرة من حالة
 إلى أخرى . لأن هذا الافتراض يستلزم ظهور وجه الكتابة في جميع المرات ،
 فإذا فنى احتمال ظهور وجه الكتابة في الجميع فلا بد أن يواجه ذلك الافتراض
 نفس المصير . وبهذا نصل إلى تناقض في تطبيق المصادرة ، لأن (العلم الإجمالي ٢)
 قد أصبح نافياً لإحدى قيمه الاحتمالية ، وقيمة الاحتمالية كلها متساوية ، لأن
 القيم الاحتمالية لكل علم متساوية ما لم يتدخل علم آخر في تغييرها ، ونواجه
 عندئذٍ أحد أمرين :

فإما أن يفني (العلم الإجمالي ٢) قيمة واحدة من قيمه المتساوية دون الباقي ،
 فهو ترجيح بلا مرجح . وإما أن يفني كل قيمه ، فهو إفناء العلم لنفسه .

ويستهدف هذا الاعتراض أن يوجه ضد الشكل الثاني لتطبيق المصادرة
 نفس الحجة التي أقمناها ضد الشكل الأول لتطبيق المصادرة في حالة كون
 القيمة الاحتمالية المراد إفناؤها ملازمة لأحد أطراف (العلم الإجمالي ٢) ، فكما لا
 يمكن هناك لـ (العلم الإجمالي ٢) إفناء تلك القيمة مهما كانت ضئيلة لأنه يؤدي إلى
 إفناؤه لإحدى قيمه الاحتمالية المتساوية ، كذلك لا يمكن لـ (العلم الإجمالي ٢)
 إفناء القيمة الصغيرة من قيم (العلم الإجمالي ١) ، لأن هذه القيمة ملازمة
 لأحد أطراف (العلم الإجمالي ٢) ، فلو أفناها لأفنى بذلك القيمة الاحتمالية
 لطرفه .

والجواب على هذا الاعتراض : ان فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة من قيم
 (العلم الإجمالي ١) إنما يتم بفاعلية واقتضاء تجميع العدد الأكبر من قيم نفس
 هذا العلم ، وليس باقتضاء تجمع عدد من قيم (العلم الإجمالي ٢) ضدها ، فإن
 القيم التي تنفي احتمال ظهور وجه الكتابة ألف مرة متعاقبة في داخل (العلم

الإجمالي_١) ، تكون قيمة احتمالية كبيرة وكافية - من ناحية حجمها ودرجتها - لإفناء القيمة المضادة . وإنما كان ذلك يواجه عقبة وهي : أن قيمة احتمال ظهور وجه الكتابة في جميع المرات تساوي قيمة أي احتمال آخر داخل (العلم الإجمالي_١) ، فإذا أفنى هذا العلم تلك القيمة خاصة دون غيرها كان ذلك ترجيحاً بلا مرجح . ومن هنا كانت المصادرة بحاجة إلى (العلم الإجمالي_٢) لكي يخفض قيمة احتمال ظهور وجه الكتابة في جميع المرات ، وبالتالي يذلل تلك الصعوبة ويجعل إفناء القيم المتجمعة داخل (العلم الإجمالي_١) لتلك القيمة دون غيرها ترجيحاً بمرجح ، فليس (العلم الإجمالي_٢) هو المقتضي للإفناء لكي يؤدي إلى إفناء العلم لإحدى القيم الاحتمالية المتساوية في داخله ، وإنما يهتد لممارسة (العلم الإجمالي_١) عمله في الإفناء .

وعلى العكس من ذلك الحالة التي تحدثنا عنها في الشكل الأول لتطبيق المصادرة ، حينما تكون القيمة الاحتمالية المراد إفناؤها ملازمة لأحد أطراف (العلم الإجمالي_٢) ، فإن المقتضي لإفناء تلك القيمة في الشكل الأول لتطبيق المصادرة نفس (العلم الإجمالي_٢) ، فإذا أفنى قيمة احتمالية ملازمة لأحد أطرافه فقد أفنى إحدى قيمه المتساوية .

هل يمكن أن تفنى إحدى القيمتين المتساويتين دون الأخرى ؟

ويمكن أن يوجه إلى المصادرة الاستقرائية اعتراض عام يشمل كلا شكلها : فإن بالإمكان أن نبرهن على أن أي قيمة احتمالية تفترض المصادرة الاستقرائية فناءها على أساس ضآلتها ، توجد قيم مماثلة لها لم تستطع ضآلتها أن تفنيها ، مهما كانت الدرجة المفترضة للقيمة الاحتمالية التي تستهدف المصادرة إفناءها . وهذا دليل على أن الضآلة وحدها غير كافية لفناء القيمة الاحتمالية .

والبرهان على ذلك : أن أي قيمة احتمالية تفترض المصادرة فناءها يمكننا أن نفترض علماً إجمالياً يضم عدداً كبيراً من الأطراف إلى الدرجة التي تحمل ناتج قسمة رقم اليقين على عدد الأطراف يساوي تلك القيمة الإجمالية المفترض فناءها ، وهذا الافتراض ميسور دائماً مهما خفّضنا القيمة الاحتمالية التي نفترض فناءها ، لأننا نعلم بأن القيمة الاحتمالية لطرف من أطراف العلم الإجمالي المتساوية لا يمكن أن تفنى بقوة التجمعات الاحتمالية لذلك العلم الإجمالي ، ونعلم أيضاً بأن القيمة الاحتمالية للطرف تنخفض كلما ازداد عدد أطراف العلم الإجمالي ، فينتج من ذلك أن بالإمكان : الحصول على قيمة تستعصي على الفناء بأي درجة من درجات الاحتمال .

والرد على هذا البرهان : أن فناء إحدى القيمتين الاحتماليتين المتساويتين دون الأخرى ، إنما يكون مستحيلاً إذا تم هذا الفناء بفاعلية علم علاقته وصلته بكلتا القيمتين بدرجة واحدة ، لأن تأثير هذا العلم في إفناء إحدى

القيمتين دون الأخرى ترجيح بلا مرجح ، ولهذا عرفنا سابقاً : أن إفناء العلم لإحدى القيم الاحتمالية المتساوية في داخله دون سائر القيم الأخرى مستحيل . وأما إذا كان التجمع الذي يواجهه كلا من القيمتين الاحتماليتين المتساويتين من علم يختلف عن العلم الذي يفتحي إليه التجمع المواجه للقيمة الاحتمالية الأخرى ، فبالإمكان أن يؤثر أحد التجمعين لاستكاله شروط المصادرة الاستقرائية ، دون التجمع الآخر لعدم استكاله تلك الشروط .

إستخدام الشكل الثاني لتطبيق المصادرة في قضايا السببية

عرفنا سابقاً كيف يمكن استخدام الشكل الأول لتطبيق المصادرة في قضايا السببية عن طريق (العلم الإجمالي) الذي يستوعب كل احتمالات وجود عدم (ت) في التجارب الناجحة ، وقد كنا نفترض أن قيم هذه الاحتمالات كلها متساوية ، وأن جميع هذه القيم - باستثناء نصف قيمة - تتجمع في محور واحد وهو سببية (أ) ل (ب) ، وبذلك يفتى الاحتمال المضاد .

وأما في الشكل الثاني لتطبيق المصادرة ، فالفناء يتجه نحو قيمة من قيم (العلم الإجمالي) إذ تفتى قيمة احتمال وجود (ت) صدفة في كل التجارب بقاعدة عدم التماثل ، وإذا فتى احتمال وجود (ت) بصورة مطردة في كل التجارب ، ثبت أن (أ) سبب ل (ب) .

فسببية (أ) ل (ب) تثبت في الشكل الأول بتطبيق المصادرة الاستقرائية مباشرة ، وتثبت في الشكل الثاني عن طريق إفناء احتمال وجود (ت) في كل المرات .

الْقِسْمُ الرَّابِعُ

المعرفة البشرية في ضوء المذهب الذاتي

التمهيد باستعراض الموقف الأرسطي من المعرفة

نريد الآن - وقد استوعبنا التفسير الشامل المقترح للدليل الاستقرائي - أن ندرس نظرية المعرفة والنقاط الرئيسية فيها . متخذين من ذلك التفسير الذي قدمه المذهب الذاتي ، أساساً لدراستنا : لكي نتبين مدى الآثار التي يمكن لهذا التفسير أن يحققها على صعيد نظرية المعرفة ، وتحليل المعارف البشرية بصورة عامة :

مبادئ الاستدلال البرهاني (اليقين)

ولنبداً باستعراض سريع لموقف المنطق الأرسطي من المعرفة البشرية بصورة عامة ، ونجعل من هذا الموقف منطلقاً للنقاط التي نريد إثارتها للبحث في ضوء التفسير المتقدم للدليل الاستقرائي :

إن المنطق الأرسطي يرى أن قضايا المعرفة البشرية الجديرة بالثقة والواجبة القبول . هي القضايا التي تنسم بطابع اليقين ، ويريد باليقين : تصديق العقل بقضية تصديقاً جازماً لا يمكن زواله أو زعزحته ، فكل قضية يتاح لها هذا اللون من التصديق تعتبر قضية يقينية .

والقضايا اليقينية على قسمين :

الأول : القضايا اليقينية المستدلة أو المستنتجة التي اكتسبت طابعها اليقيني بوصفها نتيجة لقضايا يقينية سابقة .

الثاني : القضايا اليقينية الرئيسية التي تشكل المنطلقات الأولية لليقين في المعرفة البشرية ، وتضع حداً وبداية للتسلسل في استنتاج القضايا بعضها من بعض .

ويصنف المنطق الأرسطي هذه القضايا اليقينية الرئيسية إلى ستة أصناف :

١ - الأوليات : وهي قضايا يصدق بها العقل لذاتها ، أي بدون سبب خارج عن ذاتها ، بأن يكون تصور الطرفين كافياً في الحكم والجزم بصدق القضية ، من قبيل قولنا : « النقيضان لا يجتمعان » و « الكل أعظم من الجزء » .

٢ - المحسوسات : وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس ، ولا يكفي فيها تصور الطرفين . والحس على قسمين : ظاهر وباطن : والقضايا المتيقنة بواسطة الحس الظاهر تسمى « حيات » كالحكم بأن هذه النار حارة ، وأن الشمس مضيئة . والقضايا المتيقنة بواسطة الحس الباطن تسمى « وجدانيات » كالعلم بأن لنا فكراً وألماً وخوفاً ونحو ذلك .

٣ - التجريبيات : وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة تكرار المشاهدة متناً في إحساننا ، فيحصل بتكرار المشاهدة ما يوجب أن يرسخ في النفس حكم لا شك فيه ، كالحكم بأن كل نار حارة ، وأن المعدن يتمدد بالحرارة .

٤ - المتواترات : وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة إخبار عدد كبير يمتنع تواطؤهم على الكذب ، كالعلم بوجود البلاد البعيدة التي لم نشاهدها . أو الأمم والأشخاص الذين لم نعاشرهم .

٥ - الحدسيات : وهي قضايا يحكم بها العقل على أساس حدس قوي من النفس يزول معه الشك ، مثل حكمنا بأن القمر مستفاد نوره من نور الشمس . ومنشأ الحدس الذي يسبب هذا الحكم هو اختلاف تشكل نور القمر عند اختلاف نسبه من الشمس قريباً وبعداً .

٦ - الفطريات : وهي قضايا لا يكفي تصور طرفيها لتصديق العقل بها كالأوليات ، بل لا بد لها من وسط ، إلا أن هذا الوسط ليس مما يذهب عن الذهن ، فكلما حضرت القضية الفطرية في الذهن اكتسبت التصديق من العقل فوراً . لحضور الوسط معه . مثل حكمنا بأن « الاثنين نصف الأربعة » ، لأن الأربعة تنقسم إليه وإلى قسم آخر يساويه . وكل ما ينقسم عدد إليه وإلى قسم آخر يساويه فهو نصف ذلك العدد ، فالاثنتان نصف الأربعة .

وكل قضية مستدلة بمقدمات تنتمي إلى هذه الأصناف الست فهي قضية يقينية نظرية .

فالقضايا اليقينية الست تشكل القاعدة الرئيسية للمعرفة الجديرة بالثقة والواجبة القبول . والقضايا المستدلة ، والمستنتجة منها بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، هي البناء العلوي - أو الفوقي - في تلك المعرفة . ويستمد كل استنتاج في هذا البناء ميرره من التلازم بين التصديق واليقين بالقضية الفوقية . والتصديق واليقين بمجموعة من القضايا السابقة المستدل بها .

وهذا التلازم بين التصديق واليقين يقوم على أساس التلازم بين الواقع الموضوعي للقضية المستدلة والواقع الموضوعي لمجموعة القضايا المستدل بها على تلك القضية . فالتوالد في بناء المعرفة هذا نتيجة للتوالد الموضوعي بين القضايا أنفسها ، وما لم يكن بين القضية المستدلة ومجموعة القضايا التي تساهم في إنتاجها تلازم ، فلا يكون اليقين بهذه المجموعة من القضايا مولداً لليقين بتلك القضية المستدلة .

ويطلق - حسب مصطلحات المنطق الأرسطي - على هذه المعرفة بما تضم من بناء علوي وقاعدة رئيسية اسم «المعرفة البرهانية» ، وعلى الاستدلال الذي يستخدم في إطار هذه المعرفة لاستنتاج قضية من قضايا يقينية تستلزمها اسم «البرهان» .

مبادئ الاستدلالات الأخرى في المنطق الأرسطي

ويجب أن نعرف أيضاً : أن المبادئ الأولية للاستدلال في رأي المنطق الأرسطي لا تنحصر باليقينيات الست ، لأن هذه اليقينيات هي المبادئ الأولية للاستدلال البرهاني . أي الاستدلال الذي يحقق معرفة واجبة القبول . وهذا هو أحد أقسام الاستدلال . وهناك استدلالات أخرى لا تؤدي إلى معرفة من هذا القبيل . نطلق في بداياتها الأولية من قضايا غير القضايا اليقينية الست .

ومن أجل هذا يعتبر المنطق الأرسطي مجموعة القضايا اليقينية الست أحد

مبادئ الاستدلال ، ويضع إلى جانبها القضايا المظنونة ، والقضايا المشهورة ،
والقضايا المسلمة ، والقضايا المقبولة ، والقضايا الوهمية . والقضايا المشبهة .

فكما توجد قضايا يقينية أولية تستتج كل القضايا اليقينية الثانوية منها ،
كذلك توجد - مثلاً - قضايا مظنونة أولية تتدخل في استنتاج كل القضايا المظنونة
الثانوية .

فمبادئ الاستدلال الذي يستهدف إيجاد التصديق بالقضية المستدلة هي :

أولاً : اليقنيات ، وهي القضايا الست المتقدمة .

وثانياً : المظنونيات ، وهي قضايا يرجح العقل صدقها مع تجويز كذبها . كما
يقال مثلاً : « فلان يسارٌ عدوي فهو يتكلم عليَّ » أو « فلان لا عمل له فهو
سافل »

وثالثاً : المشهورات ، وهي قضايا لا سند للانسان في التصديق بها إلا شهرتها
وعموم الاعتراف بها ، كحسن العدل وفتح الظلم . واستهجان إيذاء الحيوان بدون
غرض ، فإن هذه قضايا لا واقع لها إلا تطابق الآراء عليها . وهذا هو أساس
التصديق بها .

ورابعاً : المسلمات . وهي قضايا حصل التسالم بينك وبين غيرك على أنها
صادقة . سواء كان التسالم عاماً من جمهور الناس . أو خاصاً بالقطاع الذي
ينتمي إليه الشخص الذي تحاول إقناعه بقضية يمكن استنتاجها من تلك القضايا
المسلمة .

وخامساً : المقبولات ، وهي قضايا مأخوذة من يوثق بصدقه تقليداً : إما الأمر
سماوي كالشرائع ، وإما لمزيد عقله وخبرته كالمأخوذات من الحكماء والعلماء .

وسادساً : الوهميات . وهي قضايا كاذبة ينفيها العقل ، ولكن ينساق الانسان
إلى التصديق بها نتيجة لألفته للمحسوسات واعتياده على أحكامها . من قبيل قول
القاتل : « إن كل موجود له مكان وجهة » ، فإن اعتياد الانسان على المحسوسات

وألفته بما يدركه من مكان وجهة لكل محسوس يجعله ينساق إلى تعميم ذلك على كل موجود . فهذا التعميم ليس له سند إلا الوهم الناشئ من العادة والألفة .

وسابعا : المشبهات ، وهي قضايا كاذبة يعتقد بها الانسان أحيانا لأنها تشبه اليقينية أو المشهورات ، فيجعله هذا الشبه يخطئ في اكتشاف حقيقتها ، فيتعامل معها كما إذا كانت قضية يقينية أو مشهورة .

وكل استدلال لا يستخدم من المقدمات لإثبات النتيجة إلا القضايا اليقينية يعتبر «برهاناً» .

وكل استدلال يستخدم من المقدمات المشهورات والمسلّمات يطلق عليه اسم «الجدل» .

وكل استدلال يستخدم المظنون والمقبولات يطلق عليه اسم «الخطابة» .

وكل استدلال يستخدم قضايا كاذبة يزورها ويقدمها بوصفها قضايا يقينية أو مشهورة فهو «سفسطة» أو «مشاغبة» .

و «البرهان» هو الاستدلال الوحيد الذي يؤدي إلى اليقين بالقضية المستدلة ، أي إلى التصديق الجازم بها الجدير بالثقة والواجب القبول . وبكلمة أخرى : التصديق الذي لا يمكن أن يزول وينكشف زيفه .

ونحن إذا فحصنا المبادئ الأولية لكل أشكال الاستدلال في المنطق الأرسطي نجد أن أكثرها ليست مبادئ حقيقية للاستدلال . بل هي بدورها مستنتجة . وإن كانت قد تشكل بداية للحوار الاستدلالي بين شخصين .

ف«القضايا المسلمة» التي يعتبرها المنطق الأرسطي أحد مبادئ الاستدلال يمكن أن تشكل بداية للحوار الاستدلالي بين شخصين لأنها مسلمة لديهما معا . فلا حاجة بهما إلى التحدث عن طريقة إثباتها . ولكنها ليست مبادئ حقيقية للتفكير الاستدلالي عند الانسان . لأن التسليم بها بدوره يجب أن يكون قائماً على أساس . فإن كان تصور الطرفين كافياً للتصديق بها فهي قضية من القضايا الست اليقينية .

والأفلا بد أن تكون مستنتجة من قضايا قبلية ، فلا تكون قضية أولية .

و «القضايا المقبولة» هي أيضاً قضايا مستنتجة بحكم موضعها من الفكر الاستدلالي عند الانسان ، لأن القبول بالقضية على أساس الثقة بشرعية أو بقول عالم يعني : استنتاج تلك القضية من القضايا التي أدت إلى الثقة بتلك الشريعة أو بذلك العالم . فكل قضية مقبولة هي قضية ثانوية في تسلسل الفكر الاستدلالي عند الانسان . وإن شكلت بداية في الحوار الاستدلالي بين شخصين مقتنعين معاً بتلك الشريعة أو بذلك العالم .

و «القضايا المظنونة» التي يستعرضها المنطق الأرسطي ليست في الحقيقة إلا قضايا مستنتجة استنتاجاً ظنياً من قضايا سابقة ، فهي لا تختلف عن القضايا اليقينية الثانوية في كونها مستنتجة . غير أن استنتاج القضية اليقينية الثانوية من القضايا اليقينية الأولى استنتاج كامل بدرجة اليقين . واستنتاج القضية المظنونة التي يذكرها المنطق الأرسطي من القضايا اليقينية السابقة استنتاج ناقص بدرجة أقل من اليقين .

فلنقارن بين مثالين : أحدهما لاستنتاج قضية يقينية من قضايا يقينية سابقة ، والآخر لاستنتاج قضية مظنونة من قضايا يقينية سابقة .

أما المثال الأول : فهو قولنا : « هذه القطعة تتمدد بالحرارة . لأن هذه القطعة معدن . وكل معدن يتمدد بالحرارة » . فالقول بأن « هذه القطعة تتمدد بالحرارة » قضية يقينية مستنتجة . والقول بأن « كل معدن يتمدد بالحرارة » قضية تجريبية تدرج في القضايا اليقينية الست .

وأما المثال الثاني : فهو قولنا : « هذا الانسان سافل . لأنه لا عمل له . وفي كل عشرة أشخاص ممن لا عمل لهم يوجد تسعة سافلون » . فالقول بأن « هذا الانسان سافل » قضية مظنونة بدرجة $\frac{9}{10}$. والقول بأن « في كل عشرة أشخاص ممن لا عمل لهم يوجد تسعة سافلون » قضية تجريبية تدرج في القضايا اليقينية الست .

والفارق بين المثالين : أن القضية المستنتجة في المثال الأول متضمنة في

المقدمات اليقينية تضمناً كاملاً ، ولهذا كانت يقينية . والقضية المستنتجة في المثال الثاني متضمنة في المقدمات اليقينية تضمناً ناقصاً . أي بدرجة ١/١٠ . ولهذا كانت قضية مظنونة . فالقضايا المظنونة التي يستعرضها المنطق الأرسطي قضايا مستنتجة .

و « القضايا المشبهة » هي أيضاً ليست قضايا أولية في سبر الفكر الاستدلالي عند الانسان ، لأن الانسان يتورط في التصديق بها نتيجة لشبهها بقضايا سابقة قد صدق بها .

وأما « القضايا الوهمية » فهي في الحقيقة قضايا استقرائية ، كالتجريبات التي اعتبرها المنطق الأرسطي إحدى القضايا اليقينية الست ، غير أن التعميم الاستقرائي في القضية التجريبية صحيح . وأما التعميم الاستقرائي في القضية الوهمية فهو غير صحيح . أما لماذا اختلف هذا التعميم عن ذاك . فهذا يرتبط باكتشاف الأساس المنطقي للتعميم الاستقرائي . لكي نستطيع على ضوئه أن نميز بين التعميمات التي تحتويها القضايا الوهمية ، والتعميمات التي تحتويها القضايا التجريبية اليقينية .

وهكذا نعرف : أنه بدلاً عن تصنيف المبادئ إلى اليقنيات الست والمظنونات والمسلمات والمقبولات والشهورات والمشبها والموهومات ، نستطيع في ضوء ما قلناه أن نعتبر القضايا الست هي المبادئ الأولية للمعرفة . وكل القضايا الأخرى تعتبر متفرعة عنها ، فإن كانت متفرعة عنها بصورة مؤكدة فهي قضايا نظرية يقينية ، وإن كانت متفرعة عنها بصورة غير مؤكدة فهي قضايا مظنونة ، وإن كان هناك خطأ في افتراض التفرع فهي قضايا مشبهة أو وهمية .

موقفنا من النقاط الأساسية في المعرفة

ولنأخذ الآن نظرية المنطق الأرسطي في مصادر المعرفة وتكوينها . لنناقش عدداً من النقاط فيها على ضوء الأسس المنطقية التي حددت طريقتنا في تفسير الدليل الاستقرائي .

وسوف نحصل في هذه المناقشة على أجوبة الأسئلة التالية وأسئلة أخرى :

- ١ - هل يصح أن تعتبر القضية التجريبية أولية ؟
- ٢ - وهل يصح أن تعتبر القضية الحدسية أولية ؟
- ٣ - وهل يصح أن تعتبر القضية المتواترة أولية ؟
- ٤ - وهل يصح أن تعتبر القضية المحسوسة أولية ؟
- ٥ - وما هو المدى الذي يمكن أن يفسر من المعرفة على أساس طريقتنا في تفسير الدليل الاستقرائي ؟
- ٦ - وهل توجد معرفة عقلية قبلية بأي شكل من الأشكال أو لا ؟
- ٧ - وهل من الضروري أن يكون للمعرفة بداية أو لا ؟
- ٨ - وهل من الضروري أن تكون المعرفة الأولية يقينية أو لا ؟

تفسير القضية التجريبية والحسية

القضية التجريبية

رأينا أن المنطق الأرسطي يعتبر القضية التجريبية إحدى القضايا الست الأولية التي تشكل نقاط ابتداء في المعرفة البشرية الحقة . رغم أنها تقع عادة تلو عدد كبير من القضايا المحسوسة . إذ ندرك بإحساسنا مثلاً : أن هذا الحديد قد تمدد بالحرارة . وأن هذا الحديد يتمدد بالحرارة . وأن ذلك الحديد كذلك . فتتوصل إلى القضية التجريبية القائلة : « كل حديد يتمدد بالحرارة » .

غير أن المنطق الأرسطي في تصنيفه للقضايا لا يعتبر القضية التجريبية مستنتجة من مجموع تلك القضايا المحسوسة . لكي تصبح قضية ثانوية . وتفقد صفتها كقضية أولية . وذلك لأن القضية التجريبية أكبر من مجموع تلك القضايا المحسوسة ، لأنها تشمل على التعميم لعدد أكبر من الحالات . فلا يمكن أن تكون مستنتجة منها .

وإذ يقرر المنطق الأرسطي هذا عند تصنيفه للقضايا إلى أولية وثانوية . يحتفظ لنفسه بنظرة أعمق إلى القضية التجريبية . وبموجب هذه النظرة تتحول جميع القضايا التجريبية إلى قضايا ثانوية مستنتجة ومستدلة من قضية أولية أساسية . وهي : « أن الاتفاق – أي الصدفة النسبية – لا يكون دائماً » .

فعلى أساس هذه القضية الأساسية إذا لاحظنا الاقتران بين تمدد الحديد والحرارة على خط طويل ، نستنتج : أن الحرارة تسبب التمدد . وأن الحديد يتمدد بالحرارة دائماً . لأن ذلك الاقتران لو كان صدفة لما تكرر باستمرار على خط طويل .

وهكذا تصبح القضية الأولية الأصيلة هي القضية القائلة : « إن الصدفة النسبية لا تتكرر باستمرار » بدلاً عن القضية القائلة : « إن الحديد يتمدد بالحرارة » .
وتتحول كل القضايا التجريبية الى قضايا ثانوية مستدلة ومستنتجة .

فهناك — اذن — موقفان للمنطق الأرسطي : موقف بدائي يعتبر القضية التجريبية قضية أولية ، وموقف معتمٍ يعتبرها مستدلة ومستنتجة من القضية القائلة : « إن الاتفاق لا يكون دائماً » .

أما الموقف المعتم للمنطق الأرسطي ، فقد درسناه في القسم الأول من هذا الكتاب . وبرهنا هناك على أن القضية التي حسبها المنطق الأرسطي قضية "أولية" وأساساً منطقياً للقضايا التجريبية . ليست في الحقيقة قضية أولية مستقلة عن التجربة . بل هي بدورها قضية تجريبية . وما دامت قضية تجريبية فلا يمكن أن تشكل الأساس المنطقي للقضايا التجريبية ككل .

وهذا لا ينافي أن تكون هذه القضية أساساً منطقياً لقضايا تجريبية في مراحل متأخرة من الفكر التجريبي ، بمعنى أننا اذا توصلنا بالتجربة الى التصديق بالقضية القائلة : « إن الصدفة النسبية لا تتكرر باستمرار » أمكننا أن نجعل منها قاعدة نركز عليها في استنباط قضايا تجريبية أخرى . ولكننا حينما نأخذ القضايا التجريبية ككل . لا يمكن أن نجعل من تلك القضية الأساس الاستدلالي لها جميعاً . بعد أن ثبت أنها ليست إلا واحدة من تلك القضايا التجريبية . فالموقف المعتم للمنطق الأرسطي خاطيء .

وأما الموقف البدائي للمنطق الأرسطي — الذي يعتبر القضية التجريبية أولية ويرفض كونها مستدلة ومستنتجة من القضايا المحسوسة التي تكون منها الاستقراء لصالح تلك القضية التجريبية — فهو موقف خاطيء أيضاً .

وبصدد توضيح ذلك يجب أن نميز — بصورة أساسية — بين تصورين للعلاقة بين القضية التجريبية — كالقضية القائلة : « كل حديد يتمدد بالحرارة » — والقضايا الجزئية المحسوسة التي تكون منها الاستقراء — كالقضايا القائلة :

« هذا الحديد تمدّد بالحرارة » و « هذا الحديد تمدّد بالحرارة » و « ذلك الحديد تمدّد بالحرارة » — .

التصور الأول : أن كل قضية من القضايا الجزئية المحسومة المكونة للاستقراء ثبت جزءاً من مدلول القضية التجريبية ، لأنها تناول حالة واحدة من الحالات الكثيرة التي تستوعبها القضية التجريبية . ولما كانت القضية التجريبية تشتمل على أجزاء أخرى — علاوة على الأجزاء التي ثبتتها تلك القضايا الجزئية — فلا يمكن أن تعتبر القضية التجريبية مستنتجة من تلك القضايا الجزئية ، لأن جزءاً من مدلولها لا يمكن استنتاجه منها .

وهذا التصور هو الذي ينسجم مع الموقف البدائي للمنطق الأرسطي من القضية التجريبية . إذ يعتبرها قضية أولية .

التصور الثاني — وهو الأصوب — أن كل قضية من القضايا الجزئية المكونة للاستقراء ثبت كامل مدلول القضية التجريبية . لا جزءاً منه فحسب . ولكن إثباتها لكامل مدلول القضية التجريبية لإثبات ناقص . فهناك إذن — على أساس هذا التصور — أدلة على كامل مدلول القضية التجريبية بعدد القضايا الجزئية التي يشتمل عليها الاستقراء . غير أنها أدلة احتمالية . وبهذا تكون القضية التجريبية بكامل مدلولها قضية مستنتجة ومستدلة كأى قضية نظرية ثانوية . والأدلة بعدد تلك القضايا المحسومة التي كوّنت الاستقراء . وقوة الإثبات لكل واحدة من تلك القضايا تتوقف على افتراض مصادرات المرحلة الأولى — المرحلة الاستنباطية — من الدليل الاستقرائي . ودرجة الإثبات تتحدّد وفقاً لما تفرضه نظرية الاحتمال وبديهياتها المتقدمة .

وعلى أساس ذلك تكون القضية التجريبية مستنتجة من مجموعة من القضايا مؤلفة من ثلاثة أصناف :

الصنف الأول : القضايا الجزئية التي تكون منها الاستقراء لصالح القضية التجريبية .

الصنف الثاني : المصادرات التي يحتاجها الدليل الاستقرائي في مرحلته

الاستنباطية ، فإن هذه المصادر هي التي تجعل كل واحدة من قضايا الصنف الأول عاملاً من عوامل إثبات كامل مدلول القضية التجريبية ، وقد عرفنا سابقاً أن الحد الأدنى من هذه المصادر يكفي فيه الاحتمال القبلي للسببية بمفهومها العقلي .

الصف الثالث : المصادر التي تحتاجها نظرية الاحتمال بصورة عامة . لكي تكون قادرة على تحديد درجات التصديق الاحتمالي ، أي بديهيات نظرية الاحتمال .

وتتميز القضية التجريبية عن القضايا النظرية الثانوية — رغم أنها جميعاً مستدلة — بأن الاستدلال في القضية التجريبية احتمالي ، فهي دائماً مستنتجة بدرجة أقل من اليقين . فأي درجة من التصديق بالقضية التجريبية أقل من اليقين . بالإمكان أن تكون مستنتجة . وأما درجة اليقين فهي ليست مستنتجة . كما عرفنا في دراستنا للمرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي .

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نعتبر القضية التجريبية ثانوية ومستدلة — وفقاً للمرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي — ما دما نتكلم عن درجة من التصديق أقل من اليقين . وأما اليقين بالقضية التجريبية فهو ليس مستدلاً ولا مستنتجاً استدلالاً واستنتاجاً منطقياً من تصديقات سابقة : وإنما هو وليد تراكم الاحتمالات في محور واحد وفقاً للمرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي . فهو تصديق أولي من الناحية المنطقية . ولكنه يتوقف في نفس الوقت على افتراض كل التصديقات التي تتطلبها المرحلة الاستنباطية المؤدية الى تراكم الاحتمالات . وإن لم يكن مستنتجاً منها منطقياً .

القضية الحدسية

والقضايا الحدسية كالقضايا التجريبية تماماً . فالإنسان يلاحظ — في المثال الذي يقدمه المنطق الأرسطي للقضية الحدسية — اختلاف تشكل نور القمر عند اختلاف نسبته الى الشمس ، فيحدس أن القمر يستمدُّ نوره من الشمس ، كما

يحدث أن الحرارة سبب لتمدد الحديد على أساس ملاحظة الاقتران بين التمدد والحرارة في عدد كبير من الحالات .

وللمنطق الأرسطي تجاه القضية الحدسية موقفان أيضاً : فهو في تصنيفه الاعتيادي للقضايا يعتبر القضية الحدسية قضية أولية ، وفي نظرة أعمق يعتبرها مستنتجة من نفس القضية الأساسية التي جعلها الأساس المنطقي للقضايا التجريبية ، وهي : أن الصدفة النسبية لا تتكرر باستمرار ، فلو لم يكن نور القمر مستمداً من الشمس لما اقترن الاختلاف في نسبة القمر الى الشمس قرباً وبعداً باختلاف في تشكل نوره . لأن الصدفة النسبية لا تدوم .

ورأينا في القضية الحدسية هورأينا المتقدم في القضية التجريبية :

فالقضية الحدسية قضية ثانوية مستدلة . وهي بكامل مدلولها مستنتجة من القضايا الجزئية التي تكون منها الاستقراء لصالح تلك القضية الحدسية . ولكن بدرجة من الاستنتاج والاثبات أقل من اليقين . وفقاً للمرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي .

وأما اليقين بالقضية الحدسية فهو ليس مستدلاً ، ولا مستنبطاً من القضايا الجزئية التي كوّنت الاستقراء ، ولا مستنتجاً من قضية عقلية قبلية . كما زعم المنطق الأرسطي في أحد موقفيه . بل اليقين بالقضية الحدسية – كاليقين بالقضية التجريبية – درجة أولية من التصديق . بمعنى أننا لا يمكننا أن نبرهن على درجة اليقين بها بتصديقات سابقة ، ولكننا في نفس الوقت لا يمكننا الحصول على هذا اليقين إلا نتيجة لتراكم الاحتمالات في محور واحد . وهذا التراكم يفترض كل التصديقات التي تتطلبها المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي .

فاليقين بالقضايا الحدسية والتجريبية يتوقف – إذن – على افتراض تصديقات سابقة ، ولكنه ليس مستنبطاً منها . وعلى عكس ذلك درجات التصديق التي تقل عن اليقين . فإنها مستنبطة من تلك التصديقات التي تتطلبها المرحلة الاستنباطية للاستقراء .

والقضية المتواترة هي الصنف الثالث من القضايا الـيقينية الأولية في رأي المنطق الأرسطي ، فنصديقنا بوجود الأشخاص أو الحوادث التي تواتر نقلها ، يعتبر - في المنطق الأرسطي - تصديقاً أولياً . ويعرّف المنطق الأرسطي التواتر بأنه « إخبار جماعة بمنع تواطؤهم على الكذب » .

وكأنّ المنطق الأرسطي يفترض تصديقاً أولياً بامتناع اتفاق عدد كبير من الناس على الكذب ، وهذا التصديق هو الذي يشكل الأساس لثقتنا الـيقينية بتلك الحوادث . وهو يشابه تماماً التصديق بأن الاتفاق لا يكون دائماً ، الذي جعله المنطق الأرسطي أساساً للقضايا التجريبية والحدسية ، فكما لا يمكن الاتفاق دائماً كذلك لا يكون الكذب دائماً . فإذا اطّرد الإخبار عن شيء معين من عدد كبير من المخبرين . عرفنا أن القضية التي اتفقوا على الإخبار عنها صادقة .

فلو اشترك عدد كبير من الناس في احتفال ، وبعد انتهائه سألنا كل واحد منهم عن الشخص الذي حاضّر في ذلك الاحتفال . فجاءت الأجوبة كلها تؤكد أن فلاناً هو الذي ألقي محاضرة في ذلك الحفل . كانت هذه القضية متواترة وـيقينية الصدق في رأي المنطق الأرسطي . لأن الكذب لا يكون دائماً .

وموقفنا من التصديق بأن الكذب لا يكون دائماً - أو التصديق بامتناع اتفاق عدد كبير من الناس على الكذب - هو موقفنا من التصديق بأن الاتفاق (الصدفة النسبية) لا يكون دائماً . فهو في الحقيقة تصديق استقرائي وليس تصديقاً عقلياً أولاً . ويكفي لنفي كونه تصديقاً عقلياً أولاً نفس الحجج والمناقشات التي أثّرناها في القسم الأول من هذا الكتاب ضد الطابع العقلي القلي المزعوم للقضية القائلة : بأن الاتفاق لا يكون دائماً .

والقضية المتواترة في رأينا ليست إلاّ قضية استقرائية تقوم على أساس المناهج الاستقرائية في الاستدلال . كـالقضايا التجريبية والحدسية . فهي نتيجة للدليل الاستقرائي .

ونحن نواجه في القضية المتواترة الحالة الأولى من حالات الشكل الثاني للاستدلال الاستقرائي . فقد عرفنا سابقاً أن للاستدلال الاستقرائي شكلين : أحدهما يتجه الى إثبات سببية (أ) ل(ب) ، حيث نعلم بأن (أ) موجودة مع عدد كبير من الباءات ، ونشك في علاقة السببية بين ماهية (أ) وماهية (ب) . والآخر يتجه الى إثبات وجود (أ) واقترانه بالباءات . حيث نعلم بأن بين ماهية (أ) وماهية (ب) علاقة السببية . ونشك في وجود (أ) فعلاً . كما عرفنا أيضاً أن الشكل الثاني للدليل الاستقرائي - الذي يثبت وجود (أ) - له حالات . والحالة الأولى منها أن يكون بديل (أ) المحتمل كونه سبباً ل(ب) مجموعة مكونة من (ج د ه) مثلاً .

والقضية المتواترة هي مثال من أمثلة هذه الحالة . لأن اتفاق العدد الكبير من المحتفلين على جواب واحد . عند السؤال منهم عن نوع الشخص المحاضر في الحلقة ، يعبر عن بقاءات عديدة بعدد الإخبارات الصادرة منهم . وكون الشخص الذي اتفقوا على ذكره هو المحاضر حقاً يعبر عن (أ) ، لأنه اذا كان هو المحاضر حقاً فهذا وحده يكفي - تقريباً - لكي يفسر لنا كل الباءات . وما هو البديل ل (أ) هو أن نفترض توفر دواعٍ مصلحية لدى كل المخبرين دعوتهم إلى الكذب بطريقة واحدة . وهذا البديل يشمل على افتراضات عديدة مستقلة . ويمكننا ذلك من تشكيل علم إجمالي يستوعب احتمالات تلك الافتراضات ، وهي ثمانية حين نفرض ثلاثة مخبرين . اذ يحتمل أن يكون واحد فقط من الثلاثة يتوفر لديه دافع مصلحي الى الإخبار بتلك الطريقة عن خطيب الحفل ، ويحتمل أن يكون اثنان فقط يتوفر لديهما ذلك . ويحتمل توفر الدافع المصلحي لديهم جميعاً . كما يحتمل عدم وجوده لدى أي واحد منهم .

والاحتمال الأول له ثلاثة فروض هي عدد توافيق واحد في ثلاثة . والاحتمال الثاني له ثلاثة فروض أيضاً هي عدد توافيق اثنين في ثلاثة . والاحتمالان الآخريان لكل منهما فرض واحد . فتكون مجموع الفروض التي يستوعبها العلم الإجمالي في حالة وجود ثلاثة مخبرين ثمانية . وسبعة من هذه الفروض تتضمن أن واحداً على الأقل من الثلاثة ليس لديه أي دافع مصلحي يبرر إخباره . وهي لذلك تعتبر في صالح صدق القضية المخبر عنها . وفرض واحد - وهو الفرض الذي يتضمن توفر

الدافع المصلحي لدى الجميع - حيادي تجاه صدق القضية وكذبها .

فإذا كانت قيمة احتمال وجود الدافع المصلحي الباعث على الإخبار لدى

كل مخبر بصورة مستقلة $\frac{1}{3}$ ، ففي حالة ثلاثة مخبرين سوف تكون $\frac{15}{16} = \frac{\frac{1}{2} + 7}{8}$

من قيم العلم الإجمالي متضمنة لاثبات (أ) . ونفي البديل المحتمل لـ (أ) . أي

لإثبات صدق القضية . وفي حالة أربعة مخبرين ترتفع القيم المثبتة الى $\frac{31}{32} = \frac{\frac{1}{2} + 15}{16}$

وهكذا حتى تصبح قيمة احتمال عدم ثبوت القضية المخبر بها متمثلة في كسر ضئيل جداً .

وعندئذ تبدأ المرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي - على النحو الذي تقدم في القضايا التجريبية - فيفنى ذلك الكسر الضئيل ويتحول التصديق بالقضية المتواترة الى يقين . لأن الشرط الأساس للمرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي متوفر ، وهو أن لا يعني إفناء الكسر الضئيل الممثل لقيمة الاحتمال المضاد للمطلوب : إفناء العلم لإحدى قيمه الاحتمالية المتساوية بدون مرجح .

ويمكن إثبات توفر هذا الشرط بأحد الأمرين التاليين :

١ - ان العلم الذي يستوعب كل الحالات الممكنة لافتراض دوافع مصلحية للإخبار عن الحادثة هو المصدر للقيم الاحتمالية المتجمعة في محور واحد ، وهذه القيم المتجمعة هي التي تسبب إفناء قيمة الاحتمال المضاد . أي المنافي لوقوع الحادثة .

ونلاحظ بهذا الصدد أن عدم وقوع الحادثة ليس طرفاً من أطراف ذلك العلم . لكي يعني إفناء العلم لاحتماله : إفناء العلم لإحدى القيم الاحتمالية لأطرافه . بل إن عدم وقوع الحادثة لازم أحص لواحدة من تلك الحالات التي تشكل منها أطراف ذلك العلم الاجمالي . وهي الحالة التي تتضمن افتراض وجود الدافع المصلحي لدى كل المخبرين ، فإن عدم وقوع الحادثة لا يصدق إلا في هذه الحالة ،

وهذه الحالة يمكن أن تصدق مع وقوع الحادثة . وهذا يعني أن عدم وقوع الحادثة لازم لأخص لهذه الحالة التي تمثل واحداً من أطراف ذلك العلم الاجمالي .

وقد تقدم في درس المرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي : أن العلم في هذه المرحلة يمكنه أن يفني اللازم الأخص لأحد أطرافه ، كما كان العلم الاجمالي - الذي يستوعب الحالات الممكنة لوجود (ت) وعدمه في التجارب الناجحة التي تثبت القضية التجريبية - يفني احتمال عدم سببية (أ) لـ (ب) بوصفه اللازم الأخص لحالة من تلك الحالات . وهي حالة افتراض وجود (ت) في جميع المرات .

٢ - ان القيم الاحتمالية للأطراف ليست متساوية في العلم الذي يستوعب الحالات الممكنة لافتراض الدوافع المصلحية . وهذا يعني : أن بإمكان هذا العلم إفتاء احتمال أحد أطرافه ، دون أن يؤدي الى إفتاء إحدى القيم الاحتمالية المتساوية بدون مرجع .

والسبب في أن قيم الأطراف ليست متساوية : أن قيمة الحالة التي نفترض وجود دوافع مصلحية للإخبار عن وقوع الحادثة عند جميع الشهود هي أصغر من قيمة احتمال أي حالة أخرى . لما تقدم - في دراستنا للمرحلة الثانية للدليل الاستقرائي - من أن احتمال تكرار الصدفة بصورة متماثلة في عدد كبير من الحالات ، أضعف من سائر الاحتمالات الأخرى . فكما أنك اذا حاولت أن تلقي بقطعة النقد عشر مرات ، يكون احتمال ظهور وجه الصورة فقط أو وجه الكتابة فقط في جميع المرات أضعف من أي حالة أخرى من الحالات الممكنة . كذلك في مجال القضية المتواترة تعتبر حالة وجود دافع مصلحي للإخبار بوقوع الحادثة - التي سألتنا عنها - عند جميع الشهود أضعف احتمالاً من أي حالة أخرى من الحالات الممكنة التي تتألف منها أطراف العلم الاجمالي .

وقد فسرنا ذلك في البحث المتقدم على أساس تدخل علم إجماني آخر يجعل تلك الحالة أضعف قيمة من سائر الحالات الأخرى . فإن الشهود يعيش كل واحد منهم ظروفاً وملابسات كثيرة ، ولا شك في أن جهات الاختلاف بينهم في هذه الظروف والملابسات كثيرة . وأنها أكثر جداً من جهات الاتفاق والاشتراك .

وأفترض مرور جميع الشهود بالظروف والملابسات التي تؤدي الى دافع مصلحي للإخبار عن وقوع الحادثة، يعني - على الأكثر - : أن جهات الاتفاق هي وحدها التي تدخلت في تحديد موقف كل شاهد دون جهات الاختلاف ، رغم أن جهات الاختلاف أكثر جداً من جهات الاتفاق . وهذا هو الذي يجعل احتمال تكرار الصدفة بصورة متماثلة في الجميع أضعف من الاحتمالات الأخرى .

وهكذا نخرج بنتيجة ، وهي : أن العلم الاجمالي الذي يضم الحالات الممكنة لافتراضات الدافع المصلحي للإخبار بوقوع الحادثة ، لا يملك أطرافاً متساوية في القيمة الاحتمالية . لأن قيمة احتمال وجود دافع مصلحي للإخبار بوقوع الحادثة عند جميع الشهود أضعف من قيمة سائر الاحتمالات الأخرى . وذلك نتيجة لتدخل علم اجمالي آخر .

وبهذا يصبح بالإمكان للعلم الاجمالي أن يفني القيمة الاحتمالية لوجود دافع مصلحي عند الجميع ، دون أن يؤدي ذلك الى إفاء العلم لإحدى قيمه الاحتمالية المتساوية بدون مرجح .

وعلى هذا الضوء نستطيع أن نعرف سبب الفرق بين شهادات تتجه جميعاً نحو إثبات حادثة معينة ، وشهادات تتجه كل واحدة منها نحو إثبات حادثة تختلف عن الحادثة التي تتجه الشهادات الأخرى إلى إثباتها . مثلاً : تارة نخبرنا عشرة من الشهود بأنهم رأوا فلاناً في المدينة ، وأخرى نخبرنا كل واحد منهم بأنه رأى شخصاً غير الأشخاص الذين يخبر الآخرون برؤيتهم . ومن المحتمل أن يكونوا جميعاً صادقين .

ففي الحالة الأولى يوجد محور واحد للشهادات العشر ، بينما لا يوجد محور من هذا القبيل في الحالة الثانية ، ولا شك في أن درجة التصديق بأن واحداً من العشرة على الأقل لا يوجد لديه دافع مصلحي للإخبار بوقوع الحادثة . أكبر في الحالة الأولى منها في الحالة الثانية .

وبكلمة أخرى : إن قيمة احتمال أن العشرة جميعاً مدفوعون بدافع مصلحي

للإخبار بوقوع الحادثة هي في الحالة الأولى أصغر منها في الحالة الثانية ، لأن افتراض ذلك في الحالة الأولى يعني : افتراض التشابه في الظروف والملابسات ، رغم كثرة الاختلافات بين الأشخاص العشرة . وأما افتراض ذلك في الحالة الثانية فلا يعني تشابهاً في الظروف والملابسات . لأن الحادثة التي يفترض توفر دافع مصلحي عند كل شاهد للإخبار بها ، تختلف عن الحادثة التي يفترض توفر دافع مصلحي عند الشاهد الآخر للإخبار بها . فلا تشابه بين المصالح لكي تكون ناتجة عن ظروف وملابسات مشتركة .

وهكذا نعرف أن القضية المتواترة قضية استقرائية مستدلة ، بنفس الطريقة التي يعالج بها الدليل الاستقرائي أي قضية استقرائية أخرى عبر مرحلتين ، على أساس حساب الاحتمال وتراكم القيم الاحتمالية في محور واحد .

مشكلة الاحتمال القبلي للقضية المتواترة

بقي علينا أن نعرف دور الاحتمال القبلي للقضية المتواترة : فقد تثار مشكلة هذا الاحتمال القبلي بالطريقة التالية

إن العلم الإجمالي الذي يستوعب احتمالات دوافع الصدق والكذب وإن كان يسبب تجمع قيم احتمالية كبيرة حول محور واحد - وهو أن واحداً من المخبرين على الأقل لم يكن لديه مصلحة شخصية في أن يخبر بتلك القضية - ولكن لا يمكن تحديد القيمة النهائية للقضية المتواترة على أساس هذا التجمع ، بل يجب أن يؤخذ الاحتمال القبلي للقضية المتواترة المستمد من علم إجمالي سابق بعين الاعتبار ، وتحدد القيمة النهائية على أساس ضرب أحد العلمين بالآخر .

فمثلاً : إذا كانت ورقة ما تحتوي على كلمات مكوّنة من مائة حرف ، ولا نملك أي فكرة عنها غير أنها مكوّنة من حروف عربية . فسوف يكون عدد الاحتمالات القبليّة كبيراً جداً . لأن هناك ثمانية وعشرين احتمالاً في كل حرف من الحروف المائة : فمجموع الاحتمالات الممكنة بشأن تلك الكلمات هو ناتج ضرب ثمانية وعشرين في نفسه مائة مرة . وهذا عدد كبير جداً يتشكل على أساسه

علم إجمالي - نطلق عليه اسم « العلم الإجمالي الأول » أو « العلم الإجمالي القليل » - يضم كل تلك الاحتمالات الممكنة ، وبهذا يصبح الاحتمال القليل لأي صورة محددة ضئيلاً جداً .

فإذا أخبرنا مائة شخص جميعاً : بصورة محددة لتلك الكلمات من بين الصور الكثيرة المحتملة ، وكان كل واحد منهم ممن يحتمل في كل إخبار من إخباراته أن يكون مستنداً الى دافع مصلحي بدرجة $\frac{1}{4}$ ، فيحصل علم إجمالي بالصور الممكنة لوجود وعدم الدوافع المصلحية في مجموع المائة - ونطلق عليه اسم « العلم الاجمالي الثاني » أو « العلم الاجمالي البعدي » . وعدد هذه الصور هو حاصل ضرب ٢ في ٢ مائة مرة ، لأن كل مخبر يوجد في إخباره - بحسب الافتراض المتقدم - احتمالان متساويان ، وهما : أن يكون له دافع مصلحي . وأن لا يكون له دافع مصلحي . وبضرب الاحتمالين في إخبار كل مخبر بالاحتمالين الثابتين في إخبار المخبر الآخر وهكذا ، نحصل على عدد كبير من الصور الممكنة .

وكل هذه الصور - باستثناء صورة وحيدة - تثبت أن واحداً على الأقل من المائة لا يوجد لديه دافع مصلحي . وهذا يعني أن القضية المتواترة ثابتة . وأما تلك الصورة الوحيدة فهي حيادية تجاه ثبوت القضية المتواترة .

وحيثما نقارن بين القيمة الاحتمالية المستمدة من هذا العلم الاجمالي المثبتة للقضية المتواترة . والقيمة الاحتمالية المستمدة من العلم الاجمالي القليل النافية للقضية المتواترة . نجد أن القيمة الاحتمالية النافية أكبر ، لأن القيمة الاحتمالية المثبتة مستمدة من تجمع القيم الاحتمالية لأطراف العلم الإجمالي الثاني - باستثناء نصف القيمة الاحتمالية لأحد أطرافه - حول محور واحد ، وهو صدق القضية المتواترة . والقيمة الاحتمالية النافية مستمدة من تجمع القيم الاحتمالية لأطراف العلم الاجمالي الأول - باستثناء القيمة الاحتمالية لطرف واحد - .

ومن الواضح أن عدد أطراف العلم الاجمالي الأول أكبر جداً من عدد أطراف العلم الإجمالي الثاني . لأن ذاك يساوي ناتج ضرب الثمانية والعشرين في نفسه مائة مرة . وهذا يساوي ناتج ضرب ٢ في نفسه مائة مرة . وهذا يعني أن القيمة

حل مشكلة الاحتمال القبلي :

وحل هذه المشكلة يتم عن طريق تطبيق البديهية الإضافية الثالثة - بديهية الحكومة - . بدلاً عن مبدأ الاحتمال العكسي . وذلك أن القيمة الاحتمالية المثبتة للقضية المتواترة حاكمة على القيمة الاحتمالية النافية لها . لأن العلم الإجمالي الأول متعلق بكلي . وهو أحد التركيبات الممكنة للحروف المائة ، وهذا الكلي قد تعلق به العلم بما هو مقيد بصفة معينة . فإننا نعلم بأن التركيب الثابت للحروف المائة على الورقة هو التركيب الذي لا يوجد أي إخبار غير مصلحي بسواه . فالتركيب الذي لا يوجد أي إخبار غير مصلحي بسواه هو الكلي الذي تعلق به العلم الإجمالي الأول .

وإذا درسنا - على هذا الأساس - أي قيمة احتمالية تثبت أن واحداً على الأقل من الإخبارات المائة التي شهدت بثوت تركيب معين للحروف المائة ليس إخباراً مصلحياً . نلاحظ أن هذه القيمة الاحتمالية تنفي مصداقية سائر التركيبات الممكنة للكلي المقيد الذي تعلق به العلم الإجمالي الأول . لأنها تثبت بأنها تركيبات قد وجد إخبار غير مصلحي بسواها .

وهذا يبرهن - وفقاً لمبدأ القيمة الاحتمالية الحاكمة - على أن القيمة الاحتمالية المثبتة للقضية المتواترة . حاكمة على القيمة الاحتمالية النافية لها المستمدة من العلم الإجمالي الأول . ويعني ذلك أن ضالة الاحتمال القبلي للقضية المتواترة ليس لها أي دور مضاد في سير الاستدلال الاستقرائي .

ونلاحظ أن ما نواجهه في هذا الموقف هو حالة من حالات الفرضية الثانية من الفرضيتين اللتين تقيان ببديهية الحكومة . وهي : أن يكون المعلوم بالعلم الإجمالي كلياً مقيداً بصفة : وهذه الصفة درجة احتمالها في أحد الطرفين أكبر من درجة

احتمالها في الطرف الآخر ، فتكون القيمة الاحتمالية المثبتة لتلك الصفة في طرف حاكمة على القيمة التي يحددها ذلك العلم الإجمالي لاحتماله . والصفة هنا هي : انه لا يوجد أي إخبار غير مصلحي بسواه . وهذه الصفة محتملة بدرجة أكبر في الطرف الذي تظافرت الشهادات عليه .

وهكذا نعرف أن سير الاستدلال الاستقرائي لا يتأثر بضالة الاحتمال القبلي .

متى يكون للاحتمال القبلي دور معاكس

ولكن ضالة الاحتمال القبلي للقضية المتواترة انما لا يكون لها دور مضاد في سير الاستدلال الاستقرائي فيما اذا كانت الضالة ناشئة عن كثرة البدائل الممكنة للقضية المتواترة . كما في المثال المتقدم الذي نشأت فيه ضالة الاحتمال القبلي للتركيب المعين الذي تظافرت الشهادات عليه بعد ذلك ، عن كونه واحداً من ملايين التراكيب الممكنة لمائة حرف . ففي هذه الحالة تكون القيمة الاحتمالية المستمدة من العلم الاجمالي الثاني المثبتة للقضية المتواترة ، حاكمة على القيمة الاحتمالية المستمدة من العلم الإجمالي الأول النافية للقضية المتواترة .

وأما اذا كانت ضالة الاحتمال القبلي للقضية المتواترة غير ناشئة عن كثرة البدائل المحتملة للقضية المتواترة . بل عن حساب الاحتمالات في مرحلة أسباب تلك القضية المتواترة . فسوف يكون لها دور إيجابي مضاد في سير الاستدلال الاستقرائي .

ومثال ذلك : أن يكتب إنسان عربي مائة حرف على ورقة . فيخبر عدد كبير من الشهود — الذين افترضناهم في المثال السابق — بأنه قد كتب مائة حرف من حروف اللغة الصينية . ففي هذه الفرضية نلاحظ أن الاحتمال القبلي لكتابة مائة حرف صيني ضئيل جداً ، لا من أجل كثرة اللغات الأخرى البديلة فحسب ، بل من أجل حساب الاحتمالات في مرحلة الأسباب . فإن كتابة مائة حرف صيني تنوقف على تعلم اللغة الصينية . وتعلم اللغة الصينية ظاهرة نادرة بين العرب .

فلماذا افترضنا أن في كل عشرة ملايين عربي يوجد انسان واحد نهيأت له ظروف تعلم هذه اللغة ، فهذا يعني أن احتمال معرفة الانسان الكاتب للحروف المائة للغة الصينية يساوي واحداً على عشرة ملايين ، وأن هناك عشرة ملايين احتمالاً يتكوّن منها علم إجمالي : وأكثر القيم الاحتمالية في هذا العلم الإجمالي تنفي معرفة الكاتب باللغة الصينية ، وبالتالي تولد قيمة احتمالية كبيرة نافية لكونه قد كتب حروفاً صينية على الورقة .

وفي هذه الحالة تكون لدينا علوم إجمالية ثلاثة :

١ - العلم الإجمالي بأن الكاتب إما كتب حروفاً صينية أو عربية ، ولنفترض من أجل التسهيل : انحصار اللغات في هاتين اللغتين - .

٢ - العلم الإجمالي بأن الشهود الذين شهدوا بأنه كتب حروفاً صينية ، إما أن يكون الدافع المصلحي متوفراً في واحد منهم . أو في اثنين . أو في ثلاثة... إلخ . وعدد أطراف هذا العلم هو ناتج ضرب اثنين في نفسه مرات عديدة بعدد الشهود . مع افتراض أن كلاً من احتمال الدافع المصلحي واحتمال عدمه يساوي $\frac{1}{4}$.

٣ - العلم الإجمالي بأن هذا الانسان الذي كتب على الورقة هو واحد من عشرة ملايين ، وهذا العلم له عشرة ملايين طرف . وواحد من أطرافه يتضمن المعرفة باللغة الصينية ، والأطراف الأخرى تتضمن الجهل بها .

فاذا لاحظنا قيمة احتمال أن يكون الكاتب قد كتب حروفاً صينية على أساس العلم الأول ، فسوف نجد أنها $\frac{1}{4}$ في حالة استبعاد سائر اللغات الأخرى سوى العربية والصينية . لأن العلم الأول يضم طرفين فقط بموجب هذا الافتراض .

وإذا لاحظنا قيمة ذلك الاحتمال على ضوء العلم الثاني فسوف نجد أنها كبيرة جداً ، لأن أكثر القيم الاحتمالية في العلم الثاني تنفي وجود دوافع مصلحية عند جميع الشهود .

وإذا لاحظنا قيمة ذلك الاحتمال على ضوء العلم الثالث فسوف نجد أنها

ضئيلة جداً، لأن أكثر القيم الاحتمالية في العلم الثالث تنفي معرفة الكاتب باللغة الصينية ، وهذا يعني أن القيمة الاحتمالية المستمدة من العلم الأول واقعة بين جاذبين متعاكسين .

وقد عرفنا سابقاً أن القيمة الاحتمالية الكبيرة المثبتة للقضية المتواترة المشهود بها والمستمدة من العلم الإجمالي الثاني ، حاكمة على القيمة الاحتمالية النافية لها المستمدة من العلم الإجمالي الأول . ونفس الشيء نقوله الآن عن القيمة الاحتمالية الكبيرة النافية للقضية المشهود بها والمستمدة من العلم الإجمالي الثالث ، فإنها حاكمة على القيمة الاحتمالية المثبتة لها المستمدة من العلم الإجمالي الأول .

وفي سبيل البرهنة على هذه الحكومة نحاول تطبيق نفس البرهان الذي أثبتنا به حكومة القيمة الاحتمالية المثبتة للقضية المتواترة ، على القيمة الاحتمالية النافية التي يولدها العلم الإجمالي الأول ، وذلك عن طريق القول بأن العلم الإجمالي الأول تعلق بكل مقيد . وهو أن الكاتب قد كتب حروف لغة يعرفها . والقيمة الاحتمالية الكبيرة النافية للقضية المشهود بها والمستمدة من العلم الثالث تنفي أن يكون الكاتب عارفاً باللغة الصينية . وبذلك تنفي — بنفس الدرجة — مصداقية كتابة الحروف الصينية على الورقة . للكلّي الذي تعلق به العلم في العلم الإجمالي الأول ، وبالتالي تنفي طرفية ذلك لهذا العلم .

وهذا واضح في حالة ما إذا كنا على علم مسبق بأن الكاتب يعرف اللغة العربية ، ونشك في معرفته باللغة الصينية . ففي هذه الحالة تكون القيمة الاحتمالية النافية لمعرفة الكاتب باللغة الصينية والمستمدة من العلم الثالث . نافيةً لصدق الكلّي المقيد الذي تعلق به العلم الأول على كتابة الكاتب للحروف الصينية ، لأنها تنفي معرفة الكاتب باللغة الصينية . وإذا لم يكن الكاتب عارفاً باللغة الصينية فلا تكون كتابة الحروف الصينية على الورقة كتابة لحروف لغة يعرفها الكاتب ، وبذلك تخرج عن كونها مصداقاً للكلّي المقيد الذي تعلق به العلم الأول ، وهو أن الكاتب قد كتب حروفاً بلغة يعرفها .

ونتيجة ذلك : أن القيمة الاحتمالية المثبتة لكتابة الحروف الصينية والمستمدة

من العلم الأول . محكومة للقيمة الاحتمالية النافية لمعرفة الكاتب باللغة الصينية والمستمدة من العلم الإجمالي الثالث . والقيمة الاحتمالية النافية لكتابة الحروف الصينية والمستمدة من العلم الأول محكومة للقيمة الاحتمالية المستمدة من العلم الإجمالي الثاني ، والتي تؤكد أن واحدة على الأقل من الشهادات لم تنشأ عن داع مصلحي .

وبذلك يظهر الدور الإيجابي المضاد الذي يلعبه الاحتمال القبلي في هذه الحالة .

وأما إذا كنا لا نعلم مسبقاً بأن الكاتب يعرف اللغة العربية . بل نعلم إجمالاً بأنه يعرف لغة واحدة هي : إما العربية وإما الصينية . وكان احتمال معرفته بالصينية واحداً على عشرة ملايين بموجب العلم الثالث . ففي هذه الحالة قد يقال : إن تفسير حكومة القيمة الاحتمالية المستمدة من العلم الثالث على القيمة الاحتمالية المستمدة من العلم الأول على أساس البديهية الإضافية الثالثة . غير ممكن . لأن كلاً من القيمتين في هذه الحالة نسب نفى الكلي المقيد الذي تعلق به العلم الآخر . فإن الكلي المقيد الذي تعلق به العلم الأول هو كتابة حروف لغة يعرفها الكاتب . والكلي المقيد الذي تعلق به العلم الثالث هو أن الكاتب يعرف لغة هي اللغة التي كتب حروفها على الورقة . والقيمة الاحتمالية المستمدة من العلم الثالث – والتي تنفي معرفة الكاتب باللغة الصينية – تدل على أن كتابة الحروف الصينية ليست مصداقاً للكلي المقيد الذي تعلق به العلم الأول . أي أنها ليست مصداقاً لكتابة حروف لغة يعرفها الكاتب . كما أن القيمة الاحتمالية المستمدة من العلم الأول – والتي تثبت أن الكاتب كتب حروفاً بلغة صينية – تدل على أن اللغة العربية ليست مصداقاً للكلي المقيد الذي تعلق به العلم الثالث . أي أنها ليست مصداقاً للغة التي كتب الكاتب حروفها على الورقة .

وهذا القول يمكننا الرد عليه عن طريق البديهية الإضافية الرابعة التي تعلمنا أن التقييد المصطنع لا يتحقق بالحكومة . وإنما يحققها التقييد الحقيقي . وتقرر – على هذا الأساس – : أن القيمة الاحتمالية التي يحددها العلم الإجمالي في مرحلة الأسباب حاكمة على القيمة الاحتمالية التي يحددها العلم الإجمالي في مرحلة المسببات ، لأن تقييد المسبب بسببه حقيقي ، وتقييد السبب بمسببه مصطنع .

والحالة التي ندرسها الآن هي حالة من حالات هذه البديهية الإضافية الرابعة ، لأن العلم الإجمالي الثالث علم في مرحلة الأسباب ، نظراً الى أن معرفة اللغة شرط أساس في كتابة حروفها . والعلم الإجمالي الأول علم في مرحلة المسببات . وعلى هذا الأساس يكون المعلوم في العلم الإجمالي الأول كلياً مقيداً تقيداً حقيقياً ، وهو الكتابة بلغة يعرفها الكاتب . لأن هذا يعبر عن تقيد المسبب بسببه . وأما المعلوم في العلم الإجمالي الثالث فهو ، إن امكن إبرازه بوصفه كلياً مقيداً عن طريق القول بأنه عبارة عن اللغة التي قد كتب بها ، ولكن هذا التقيد مصطنع . لأنه تقيد للسبب بمسببه ، فلا يحقق الحكومة تطبيقاً للبديهية الإضافية الرابعة .

الاعتقاد بالفاعل العاقل

الاعتقاد بعقل الآخرين

نعتقد - عادةً - بأن للناس الآخرين . الذين نعاشرهم أو نطلع على نتاج متسق ومفهوم لهم . عقلاً وتفكيراً . فإذا قرأنا لشخص - مثلاً - كتاباً متسق المعنى نسلم بأنه عاقل ، ونرفض احتمال أنه مجنون قد تجمعت لديه خواطر جنونية . فأننتجت على سبيل الصدفة ذلك الكتاب .

وقد يخيل للإنسان الأرسطي التفكير : أن الاستدلال على عقل هذا المؤلف ، عن طريق ما يتمثل في كتابه من انساق ونضج فكري . من نوع الاستدلال على وجود السبب بوجود مسببه .

ولكن الواقع أن الكتاب بقدر ما يتصل بمبدأ السببية لا يمكن أن يبرهن منطقياً - على أساس هذا المبدأ - على أن المؤلف انسان يتمتع بمعرفة منظمة . اذ كما يمكن أن يكون المؤلف لكتاب في اللغة على قدر من المعرفة باللغة أتاح له أن يكتب ذلك الكتاب ، كذلك يمكن أن يكون مجنوناً تابعت خواطر عشوائية في ذهنه فأدّت الى تكوّن ذلك الكتاب . وفي كلتا الحالتين نجد مبدأ السببية تطبيقه الضروري .

غير أن الدليل الاستقرائي هو الذي يعيّن الفرضية الأولى . وينفي الفرضية الثانية . وذلك لأن الفرضية الثانية تتضمن عدداً كبيراً من الافتراضات المستقلة بقدر فقرات الكتاب ، لأن كل فقرة من الكتاب . اذا كانت نتيجة لخاطر جنوني ، فلا توجد أي علاقة تلازم بين كل فقرة والفقرات الأخرى . وهذا يعني : أن

الفرضية الثانية لا يمكن أن تفهم أن تكون الكتاب إلا على أساس عدد من الافتراضات المستقلة لخواطر جنونية متطابقة مع فقرات الكتاب - بل حروفه - .

وعلى العكس من ذلك الفرضية الأولى . فإنها تتضمن عدداً أقل من الافتراضات ، لأن المعرفة التي تفهم - على أساس الفرضية الأولى - فقرة معينة في الكتاب قد تكون بنفسها تفهم عدداً آخر من الفقرات . فإذا رأينا مثلاً كلمة « غليان » قد استعملت مائة مرة في الكتاب وجاءت دائماً في الموضع المناسب ، فقد لا يتطلب ذلك - على أساس الفرضية الأولى - إلا افتراض أن الكاتب يعرف معنى كلمة « غليان » . لأن كونه يعرف معنى الكلمة يكفي لتفسير ورودها في الموضع المناسب في كل المرات ، بينما لو أخذنا بفرضية أن الكاتب مجنون يصبح ورود الكلمة في كل مرة حادثة مستقلة عن ورودها في المرات الأخرى . وبهذا كانت تلك الفرضية تتطلب افتراضات بعدد مواقع ورود الكلمة في الكتاب . وهكذا تصبح المجموعة من الافتراضات المستقلة التي تتطلبها الفرضية الأولى أقل كثيراً من مجموعة الافتراضات المستقلة التي تتطلبها الفرضية الثانية .

وينشأ على هذا الأساس علمان إجماليتان :

أحدهما : العلم الإجمالي الذي يستوعب احتمالات مجموعة الافتراضات المستقلة التي تتطلبها الفرضية الأولى . لأن هذه الافتراضات اذا كانت ثلاثة مثلاً رمزنا إليها : (أ) و (ب) و (ج) . ففيها ثمانية احتمالات هي احتمالات الصدق والكذب فيها . اذ قد يصدق الافتراض (أ) فقط ، وقد يصدق الافتراض (ب) فقط و وقد تصدق كل الافتراضات الثلاثة : (أ) و (ب) و (ج) . وهذا العلم الاجمالي ينفي الفرضية الأولى بقيمة احتمالية كبيرة ، لأن كل أطرافه - باستثناء طرف واحد وهو افتراض أن يصدق (أ) و (ب) و (ج) جميعاً - في صالح نفي الفرضية الأولى . وهذا الطرف الوحيد حيادي تجاه ذلك ، لأن (أ) و (ب) و (ج) اذا كانت جميعاً صادقة فقد يكون الكتاب نتيجة لمعرفة . وقد يكون نتيجة لجرعة قلم عشوائية .

والآخر : العلم الاجمالي الذي يستوعب احتمالات مجموعة الافتراضات المستقلة

التي تتطلبها الفرضية الثانية . ولما كانت هذه المجموعة أكبر عدداً من مجموعة الافتراضات المستقلة التي تتطلبها الفرضية الأولى ، فسوف يكون عدد أطراف هذا العلم الإجمالي أكثر . وهذا العلم ينفي الفرضية الثانية بقيمة احتمالية أكبر من القيمة التي أعطاهها العلم الإجمالي الأول لنفي الفرضية الأولى – بعد افتراض أن القيم الاحتمالية للافتراضات المستقلة التي تتطلبها كل من الفرضيتين متساوية – لأن أطرافه أكثر ، وكلها – باستثناء طرف واحد – في صالح نفي الفرضية الثانية ، وطرف واحد يعتبر حيادياً تجاهها .

والقيمتان النافيتان متعارضتان ، لأن إحدى الفرضيتين واقعة حتماً ، فلا بد من تحديد القيمة النهائية على أساس قاعدة الضرب ، وتكوين علم إجمالي ثالث يستوعب الصور الممكنة . وفي هذا العلم سوف تكون القيمة الاحتمالية النافية للفرضية الثانية كبيرة جداً :

فلو افترضنا مثلاً : أن مجموعة الافتراضات المستقلة التي تتطلبها الفرضية الأولى ثلاثة ، ومجموعة الافتراضات المستقلة التي تتطلبها الفرضية الثانية ستة ، لكانت قيمة احتمال نفي الفرضية الثانية أكبر من قيمة احتمال نفي الفرضية الأولى بنسبة ٦٣ الى ٨ على أقل تقدير .

وهذا التطبيق للدليل الاستقرائي ينتمي الى الحالة الأولى من حالات الشكل الثاني للاستدلال الاستقرائي .

إثبات الصانع بالدليل الاستقرائي .

بدلاً عن الكتاب ، يمكن أن نفترض مجموعة من الظواهر في العالم موضوعاً للاستقراء . وبدلاً عن استخدام الدليل الاستقرائي لإثبات أن مؤلف الكتاب إنسان عالم لا إنسان مجنون ، يمكننا أن نستخدمه لإثبات صانع حكيم لتلك المجموعة من الظواهر .

ونحن حين ندرس الفرضيات المتصورة بشأن تفسير مجموعة من الظواهر

— كالمجموعة التي يتكون منها التركيب الفسيولوجي لانسـان معين (سقراط مثلاً) —
يمكننا أن نفترض الفرضيات الأربع التالية :

أولاً : فرضية تفسير تلك الظواهر على أساس أنها من صنع ذات حكيمة .

وثانياً : فرضية تفسيرها على أساس أنها صدف مطلقة .

وثالثاً : فرضية تفسيرها على أساس أنها من صنع ذات ليست حكيمة ، قد
تصرف تصرفاً غير واع ولا هادف : فأوجدت تلك الظواهر .

ورابعاً : فرضية تفسيرها على أساس علاقات سببية غير واعية ولا هادفة ،
يفترض قيامها بين المادة وتلك الظواهر .

والمطلوب إثبات الأول من هذه الأمور الأربعة ، ونفي الفرضيات الثلاث
الأخيرة بالدليل الاستقرائي .

وتحقيق ذلك يتم من خلال النقاط التالية :

١ — لا بد قبل كل شيء من تكوين فكرة عن كيفية تحديد القيمة
للاحتمال القبلي للمطلوب . أي ما هي قيمة احتمال وجود ذات حكيمة تتمتع
بما يتطلبه العمل الهادف من وعي ومعرفة ، وذلك لكي نستطيع . في حالة الحصول
على علم إجمالي بعدي ينمي احتمال وجود هذه الذات بالطريقة الاستقرائية ،
أن نقارن بين قيمة الاحتمال القبلي وقيمة الاحتمال البعدي الذي ينمو بالطريقة
الاستقرائية — كما سترى فيما بعد — . ونصل عن طريق الضرب الى تحديد القيمة
النهائية للمطلوب .

إن المطلوب يعبر عن مجموعة من الافتراضات المستقلة التي يتطلبها افتراض
وجود ذات حكيمة بإمكانها إيجاد التركيب الفسيولوجي لسقراط مثلاً ، وعدد هذه
المجموعة من الافتراضات يطابق عدد القضايا الحديثة التي يستبطنها . وأقصد
بالقضايا الحديثة القضية التي تحدث عن واقعة محددة . لا مجموعة من الوقائع .
فلذا قلنا مثلاً : « فلان يعرف اللغة العربية » فليس هذا قضية حديثة ، لأن هذا القول

يتضمن معارف كثيرة بعدد ما في اللغة العربية من ألفاظ . وإذا قلنا : « فلان يعرف هذا اللفظ » كان ذلك قضية حديثة .

وعلى هذا الأساس تعتبر كل وحدة من وحدات المعرفة التي يتضمنها المطلوب عضواً في مجموعة الافتراضات المستقلة التي يعبر عنها . وكل واحد من هذه الافتراضات المستقلة يمكن تحديد قيمة احتماله القبلي : $\frac{1}{n}$. لأن وجوده وعدمه مجموعة متكاملة مستوفية للشروط التي تقررها البدئية الإضافية الثانية . فيشكل على أساسها علم إجمالي يحتوي على طرفين . وتكون قيمة كل منهما النصف . ولا يوجد هناك علم إجمالي في مرحلة الأسباب والعوامل قد يتدخل في تغيير القيمة .

وإذا كانت قيمة كل افتراض مستقل $\frac{1}{n}$. فقيمة مجموعة الافتراضات المستقلة التي يتضمنها المطلوب هي $\frac{1}{n}$ مضمرة في نفسها بعدد تلك الافتراضات . وذلك على أساس علم إجمالي يستوعب احتمالات تلك الافتراضات المستقلة إثباتاً ونفياً . ويكون المطلوب عضواً في مجموعة أطراف هذا العلم الإجمالي . ولنعبر عن هذا العلم : (العلم) .

وبهذا نحصل على فكرة عن كيفية تقييم الاحتمال القبلي للمطلوب . ولكن تحديد هذه القيمة يبقى متعذراً . لأننا لا نملك فكرة محددة عن عدد الافتراضات المستقلة التي يتضمنها المطلوب . وبالتالي لا نعرف عدد أطراف (العلم) الذي يشكل الأساس لقيمة الاحتمال القبلي . ولكن رغم ذلك سوف يكون بإمكاننا الاستفادة من هذه الفكرة في بعض الحالات . كما سترى من خلال النقاط الآتية .

٢ - لنفرض مؤقتاً : أننا نحصر الموقف تجاه مجموعة الظواهر التي يمثلها التركيب الفسيولوجي لسقراط في إطار الفرضيتين الأوليين فقط - فرضية الذات الحكيمة . وفرضية الصدفة المطلقة - . ونريد الحصول على علم إجمالي يحدد قيمة الاحتمال البعدي للفرضية الأولى . إننا نحصل على ذلك في علم إجمالي شرطي نرهبه إليه : (العلم) . شرطه افتراض نفي الفرضية الأولى . وجزأه مردد بين مجموعات كلها محتملة على أساس هذا الافتراض . وواحدة من هذه المجموعات هي المجموعة الواقعة فعلاً . فنقول مثلاً : « لو لم يكن هناك ذات حكيمة صنعت

سقراط لكان من المحتمل أن لا يوجد سقراط . أو يوجد بطريقة (أ) . أو يوجد بطريقة (ب) . أو يوجد بطريقة أو يوجد بطريقة (د) التي نرمز بها الى نفس الطريقة التي وجد بها فعلاً بكل ما تضم من خصائص وظواهر . وإثبات ونفي ٤ .

وكل احتمالات الجزاء - باستثناء الاحتمال الأخير - تنفي صدق الشرط . وبهذا يحصل نفي الشرط - أي اثبات الفرضية الأولى - على قيمة احتمالية لا تقل عن قيمة ((العلم)) - قيمة د] .

٣ - ولكي نحدد القيمة النهائية لاحتمال الفرضية الأولى فعلاً . لا بد من ضرب عدد أطراف (العلم) بعدد أطراف (العلم) . وطرح الحالات غير المحتملة ، وتحديد القيمة النهائية على أساس العلم الثالث الحاصل بالضرب .

ولكن هذا يواجه صعوبة كبيرة . وهي أننا لا نعرف عدد أطراف كل من العلمين . فكيف نستطيع أن نحدد عدد أطراف العلم الثالث . وبالتالي نحدد القيمة النهائية ٥ ؟

٤ - وبهذا الصدد يجب أن نضع قاعدة لتقييم احتمال العضو الواحد في مجموعات العلوم الإجمالية التي لا نملك فكرة عن عددها .

والواقع أن التحديد المطلق لهذه القيمة غير ممكن . لأنه يتوقف على استخراج الكسر الذي يعبر مقامه عن عدد أطراف العلم ويعبر بسطه عن واحد . وما دونه لا نعرف عدد أطراف العلم فسوف يكون المقام في الكسر مجهولاً . ومع الجهل بذلك يتعذر التحديد المطلق لقيمة العضو الواحد . ولكن يمكن التحديد النسبي لهذه القيمة . أي معرفة أنها تساوي أو أكبر أو أصغر من قيمة أخرى . وذلك بموجب الفقرات التالية :

أولاً : أننا كلما واجهنا علمين إجمالين لا نملك فكرة عن عدد أعضاء كل منهما ، وكان أي احتمال للعدد في أعضاء أحدهما يوازيه احتمال مماثل في أعضاء

الآخر ، كان العلمان في قوة علمين متساويين في الأعضاء ، أي أن القيمة الفعلية للعضو الواحد من أحد العلمين . والقيمة الفعلية للعضو الواحد من العلم الآخر متساويتان . وذلك لأن قيمة العضو المنتسب إلى علم إجمالي لا تعرف عدد أعضائه تحدد بالطريقة التالية :

نفترض أن (٣) هي قيمة احتمال أن يكون عدد أطراف العلم الإجمالي اثنين ، وأن (٣) هي قيمة احتمال أن يكون العدد ثلاثة . وهكذا . ونفترض أن (٤) هي قيمة احتمال العضو الواحد على أساس افتراض (٣) . وأن (٤) هي قيمة احتمال العضو الواحد على أساس افتراض (٣) . وهكذا . وعلى هذا نحدد قيمة العضو الواحد بما يلي :

$$\text{قيمة العضو الواحد} = ٣ \times ٣ + ٢ \times ٣ + ١ \times ٣ + \dots$$

ومن الواضح أننا حين نواجه علمين إجماليين بالنحو الذي افترضناه ، سوف تكون العملية التي تحدد قيمة العضو في كل منهما ، مطابقة تماماً للعملية التي تحدد قيمة العضو في الآخر ، وبذلك تكون القيمة الاحتمالية لهما واحدة . وهذا يعني في نفس الوقت أن قيمة نفى عضو واحد محدّد في أحدهما هي نفس قيمة نفى عضو واحد محدّد في الآخر ، لأن قيمة كل من النفيين هي (رقم اليقين ناقصاً قيمة العضو الواحد) ، وحيث أن رقم اليقين واحد فيهما . وقيمة العضو الواحد واحدة فيهما أيضاً ، فمن الضروري أن تكون قيمة النفي واحدة فيهما كذلك .

ثانياً : أننا كلما واجهنا مجموعة ثنائية تضم علمين إجماليين نرمز اليهما بـ (هـ ، ط) . ولا نملك فكرة عن عدد الأطراف في أي واحد منهما . سوى أننا نعلم بأن (هـ) أكثر أطرافاً من (ط) ، وواجهنا مجموعة ثنائية تضم علمين إجماليين آخرين نرمز اليهما بـ (س ، ي) . ولا نملك فكرة عن عدد الأطراف في أي واحد منهما ، سوى أننا نعلم بأن (س) أكثر أطرافاً من (ي) . فنحن نواجه في هذه الحالة أربعة علوم إجمالية لا نعلم عن عدد أطرافها شيئاً . سوى أن الأطراف في (هـ) أكثر منها في (ط) ، وأن الأطراف في (س) أكثر منها في (ي) .

وفي هذه الحالة تكون القيمة الفعلية لاحتمال العضو الواحد من (هـ) تساوي القيمة الفعلية لاحتمال العضو الواحد من (س)، والقيمة الفعلية لاحتمال العضو الواحد من (ط) تساوي القيمة الفعلية لاحتمال العضو الواحد من (ي). وهذا يعني أن قيمة العضو الواحد من (هـ) أصغر من قيمة العضو الواحد من (ي)؛ كما هو أصغر من قيمة العضو الواحد من (ط) الذي نعلم مسبقاً بأنه أقل أطرافاً من (هـ). وبالعكس تكون قيمة نفى عضو معين من (هـ) أكبر من قيمة نفى عضو معين من (ي)، كما هو أكبر من نفى عضو معين من (ط).

وذلك لأن كل الاحتمالات التي تفترض أن أعضاء (هـ) لا تقل على الأقل عن أعضاء (س)، تدل على أن أعضاء (هـ) أكثر من أعضاء (ي). فهناك عامل في صالح احتمال أن تكون أعضاء (هـ) أكثر من أعضاء (ي) لا يوازيه عامل معاكس في صالح احتمال أن تكون أعضاء (ي) أكثر من أعضاء (هـ).

ثالثاً: إذا افترضنا أننا واجهنا علوماً إجمالية أربعة: (هـ) (ط) (س) (ي). وكنا لا نعلم عدد الأطراف في كل واحد من هذه العلوم الأربعة؛ غير أننا نعلم أن عدد الأطراف في (هـ) أكبر منه في (ط)، وعدد الأطراف في (س) أكبر منه في (ي). ونعلم أيضاً أن نسبة زيادة عدد الأعضاء في (هـ) على عدد الأعضاء في (ط) أكبر من نسبة زيادة عدد الأعضاء في (س) على عدد الأعضاء في (ي).

ففي هذه الحالة سوف يكون (هـ) في قوة علم أكثر أعضاء (س). بمعنى أن قيمة العضو الواحد في (هـ) أصغر منها في (س). وقيمة نفى العضو الواحد في (هـ) أكبر منها في (س). وذلك لأن كل الاحتمالات التي تتضمن أن (ي) لا تزيد على (ط) تستلزم أن (هـ) أكبر من (س). وأما الاحتمالات التي تتضمن أن (ي) تزيد على (ط) فهي لا تستلزم أن (س) أكبر من (هـ). فهناك إذن قيم احتمالية تثبت أن (هـ) أكبر من (س) وأكثر أطرافاً. ولا توجد قيم احتمالية مناظرة تثبت العكس.

رابعاً: إذا احتفظنا من الفقرة السابقة بـ (هـ) و (ط) و (ي)، وكنا نعرف أن (هـ) أكثر أطرافاً من (ط). ولا نعلم عن (ي) شيئاً، ولم نفترض (س). فإن (هـ)

يكون في قوة علم أكثر أطرافاً من (ي)، لأن كل الاحتمالات التي تتضمن أن (ي) لا يزيد على (ط) تستلزم أن (هـ) أكبر من (ي). وأما الاحتمالات التي تتضمن أن (ي) تزيد على (ط) فلا تستلزم العكس. وعلى هذا الأساس تكون قيمة العضو الواحد من (هـ) أصغر من قيمة العضو الواحد من (ي). وقيمة نفي العضو في (هـ) أكبر منها في (ي).

وهذه الفقرات تشكل قاعدة للتحديد النسبي لقيمة احتمال العضو الواحد المنتسب إلى علم نجعل عدد أطرافه.

خامساً: وعلى ضوء ذلك نستطيع أن نفترض أن عدد أطراف (العَلَم) وعدد أطراف (العَلَم) متساويان. بمعنى أن العلم الذي يشوب احتمالات مجموعة الافتراضات التي تتطلبها فرضية ذات حكمة خالقة لسقراط. والعلم الذي يشوب احتمالات مجموعة الافتراضات التي تتطلبها فرضية وجود سقراط صدفة. متساويان في القيمة الاحتمالية التي بعدداتها لكل عضو. تطبيقاً للفقرة الأولى من القاعدة المتقدمة. إذ لا نملك أي فكرة عن العدد فيهما. ويوجد موازياً لأي احتمال في أحدهما احتمال مناظر في الآخر. وهذا يعني أن قيمة احتمال تحقق مجموع الافتراضات التي تتطلبها فرضية وجود ذات حكمة صانعة لسقراط مساوية لقيمة احتمال تحقق مجموعة الافتراضات التي تتطلبها فرضية وجود سقراط صدفة. ونفس الشيء صحيح في احتمال النفي هناك واحتمال النفي هنا.

ويترتب على ذلك أن (العَلَم) و (العَلَم) إذا كانا يعالجان مجموعة من الظواهر التي يمثلها وجود سقراط. ف (العَلَم) يمنح لاحتمال نفي الفرضية الأولى - أي إثبات الفرضية الثانية - قيمة كبيرة، و (العَلَم) يمنح لاحتمال إثبات الفرضية الأولى - أي نفي الفرضية الثانية - قيمة كبيرة. وإذا افترضنا أن القيمتين متساويتان، فلا يؤدي الضرب إلا إلى قيمتين متساويتين للاحتمالين المتضادين - احتمال الفرضية الأولى واحتمال الفرضية الثانية -.

ولكن سقراط ليس هو الانسان الوحيد . فهناك خالد مثلاً يعبر عن مجموعة من الظواهر التي يمكن أن تفسر على أساس كل من الفرضيتين . وينشأ على أساسها (ع_١) و(ع_٢) . بصورة مناظرة لـ (الع_١) و (الع_٢) .

ويمكننا أن نركب من مجموعة الظواهر التي يمثلها سقراط ، ومجموعة الظواهر التي يمثلها خالد . فنكون منهما مجموعة أكبر . وسوف نحصل عندئذٍ على علم آخر يكون أكثر أطرافاً من (الع_١) ومن (الع_٢) . لأنه ناتج ضرب عدد أطراف أحدهما بعدد أطراف الآخر . لأن كل صدف مطلقة إفتراض مستقل لا يستلزم أي صدف أخرى . وليرمز إلى هذا العلم بـ (الع_٣) . وعلى أساس أن (الع_٣) أكثر أطرافاً من (الع_١) و من (الع_٢) . سوف تكون قيمة احتمال وجود صدف مطلقة بعدد ما في كلتا المجموعتين من ظواهر . أقل كثيراً من قيمة احتمال وجود صدف مطلقة بعدد ما في المجموعة الأولى التي يمثلها سقراط . وأقل كثيراً أيضاً من قيمة احتمال وجود صدف مطلقة بعدد ما في المجموعة الثانية التي يمثلها خالد . لأنه ناتج ضرب هاتين القيمتين إحداهما بالأخرى .

وكما يكون (الع_٣) أكبر من (الع_١) ومن (الع_٢) . كذلك هو أكبر من (الع_٤) ومن (الع_٥) . تطبيقاً للفقرة الرابعة المتقدمة في النقطة الرابعة . لأن (الع_٣) يمثل (هـ) . و(الع_٤) و(الع_٥) يمثلان (ط) . و (الع_٦) و (الع_٧) يمثلان (ي) . وقد برهننا في تلك الفقرة على أن (هـ) في قوة العلم الأكثر أطرافاً من (ي) . أي أن قيمة العضو الواحد فيه أصغر من قيمة العضو الواحد في (ي) ، وقيمة نفي العضو الواحد فيه أكبر من قيمة نفي العضو الواحد في (ي) .

وكما حصلنا على (ع_٣) كذلك يمكن أن نحصل على (ع_٤) ، وهو العلم الذي يحدد قيمة احتمال وجود الذات الحكيمة الصانعة لسقراط وخالد معاً . غير أن هذا العلم ليس أكثر أطرافاً من (الع_٣) ولا من (الع_٤) ، بنفس الدرجة التي كان (الع_٣) أكثر أطرافاً من (الع_١) أو من (الع_٢) . لأن قدراً كبيراً من

الافتراضات التي تتضمنها فرضية وجود ذات حكيمة تصنع سقراط هي نفسها الافتراضات التي تتضمنها فرضية وجود ذات حكيمة تصنع خالداً. بسبب أن المعرفة التي يتطلبها صنع سقراط نفس المعرفة التي يتطلبها صنع خالداً تقريباً. وهذا يعني أن (العلم_٢) سوف تكون نسبة زيادة عدد أطرافه على عدد أطراف (العلم_١) و (العلم_٣) أصغر من نسبة زيادة عدد أطراف (العلم_٢) على عدد أطراف (العلم_١) و (العلم_٣). وهكذا نواجه ستة علوم وهي : (العلم_١) . (العلم_٢) . (العلم_٣) . (العلم_٤) . (العلم_٥) . (العلم_٦) .

ولا نعرف عدد الأعضاء في أي واحد منها . ولكننا نعلم بأن عدد الأعضاء في (العلم_٢) يزيد على عدد الأعضاء في (العلم_١) أو (العلم_٣) . وأن عدد الأعضاء في (العلم_٢) يزيد على عدد الأعضاء في (العلم_١) و (العلم_٣) . وأن نسبة الزيادة الأولى أكبر من نسبة الزيادة الثانية . وبهذا نحصل على حالة للفقرة الثالثة المتقدمة في النقطة الرابعة . فنثبت أن (العلم_٢) في قوة علم أكثر أطرافاً من (العلم_٣) . لأن (العلم_٢) يمثل (هـ) في تلك الفقرة . و (العلم_٣) يمثل (س) . و (العلم_١) و (العلم_٣) يمثلان (ط) . و (العلم_١) و (العلم_٢) يمثلان (ي) . وقد برهنا في تلك الفقرة على أن (هـ) في قوة علم أكثر أطرافاً من (س) . وهذا يعني أن قيمة العضو الواحد في (العلم_٢) أصغر من قيمة العضو الواحد في (العلم_٣) . وأن قيمة نفي العضو الواحد في (العلم_٢) أكبر من قيمة نفي العضو الواحد في (العلم_٣) .

ونحن نعلم في نفس الوقت أن كل أعضاء (العلم_٢) باستثناء عضو واحد يتضمن نفي الفرضية الثانية - أي أن قيمة نفي الفرضية الثانية هي قيمة نفي العضو الواحد في (العلم_٢) - . ونعلم أن كل أعضاء (العلم_٣) باستثناء عضو واحد يتضمن نفي الفرضية الأولى - أي أن قيمة نفي الفرضية الأولى هي قيمة نفي العضو الواحد في (العلم_٣) -

ولما كانت قيمة نفي العضو الواحد في (العلم_٣) أكبر من قيمة نفي العضو

الواحد في (العلم) - كما برهننا عليه - فسوف تكون قيمة نفي الفرضية الثانية أكبر من قيمة نفي الفرضية الأولى .

وحينما نضرب (العلم) بـ (العلم) لتكوين علم إجمالي ثالث وتحديد القيم على أساسه . سوف تكون قيمة احتمال نفي الفرضية الثانية في هذا العلم أكبر كثيراً من قيمة احتمال نفي الفرضية الأولى فيه . وذلك لأن أطراف (العلم) النافية للفرضية الأولى - وهي كل أطرافه باستثناء واحد - لن تتعايش إلا مع طرف واحد من أطراف (العلم) . كما أن أطراف (العلم) النافية للفرضية الثانية - وهي كل أطرافه باستثناء واحد - لن تتعايش إلا مع طرف واحد من أطراف (العلم) . وبهذا سوف يظل عدد العوامل النافية للفرضية الأولى وعدد العوامل النافية للفرضية الثانية ثابتاً في العلم الإجمالي الثالث . ولما كنا نعلم بأن (العلم) في قوة علم أكثر أطرافاً من (العلم) . فمن الضروري أن تكون قيمة احتمال الفرضية الأولى المستمدة من العلم الإجمالي الثالث أكبر كثيراً من قيمة احتمال الفرضية الثانية المستمدة من هذا العلم .

وبذلك يبدأ احتمال الفرضية الأولى بالنمو . وتزداد قيمته ، كلما ازدادت المجموعات من الظواهر التي يتشكل على أساس كل واحد منها (علم) و (علم) .

سادساً : وبنفس الطريقة يمكننا أن نفسر نمو احتمال الفرضية الأولى في مقابل الفرضية الثالثة التي تتضمن افتراض مجنون صانع الظواهر . فإننا كلما أضفنا مجموعة جديدة من الظواهر المماثلة للمجموعة أو المجاميع السابقة نحصل على (علم) جديد . وبالتالي على (علم) جديد . وتكون قيمة احتمال وجود مجنون قام بإيجاد كل تلك الظواهر صدفة ضئيلة جداً ، بينما لا تتضاءل بنفس الدرجة قيمة احتمال وجود الذات الحكيمة . لأن افتراض إيجاد مجنون للمجموعة الثانية على افتراض إيجادها للمجموعة الأولى . يتضمن افتراضات جديدة ، بعدد الافتراضات المستقلة التي كان افتراض إيجادها للمجموعة الأولى يتضمنها . وأما افتراض إيجاد ذات حكيمة للمجموعة الثانية على افتراض إيجادها للمجموعة الأولى

فلا يتضمن افتراضات جديدة بذلك العدد . لأن الجزء الأكبر من المعرفة التي يتطلبها صنع المجموعة الثانية هو نفس المعرفة التي كان صنع المجموعة الأولى يتطلبها .

وأما الفرضية الرابعة — أي تفسير مجموعة الظواهر التي ينشأها التركيب الفسيولوجي لسقراط مثلاً على أساس علاقة سببية بين نفس المادة وكل ظاهرة من تلك الظواهر — فلا بد من إدخال تعديل على البيان السابق . لكي تنطبق نفس الطريقة المتقدمة لإضعاف قيمة احتمال هذه الفرضية . لأننا إذا ضممنا إلى سقراط خالداً — أي إلى (العلم_١) (العلم_٢) — لن نحصل على مجموعة أكبر من الافتراضات المستقلة . لأن علاقات السببية هي علاقات مفهومية تقوم بين الماهيتين . فإذا افترضنا أن نوعية المادة التي تكون منها سقراط تقتضي بطبيعتها التركيب الفسيولوجي المعين لسقراط . فهذا الافتراض نفسه يعني أن نوعية المادة التي تكون منها خالداً تقتضي تركيباً فسيولوجياً مماثلاً . لأن المادتين من نوعية واحدة — أي من ماهية واحدة — . فلكي نحصل على مجموعة أكبر من الافتراضات المستقلة يجب أن نلاحظ نوعيات متعددة من المادة . فلا يكون افتراض أن نوعية من تلك النوعيات مرتبطة ارتباطاً سببياً بوضعها الخاص . مستلزماً لافتراض أن النوعية الأخرى مرتبطة ارتباطاً سببياً بوضعها الخاص .

وبهذا نواجه مجموعتين أو مجاميع متغايرة من الافتراضات المستقلة . وبالتركيب بينها نحصل على مجموعة أكبر . فيوجد (علم_٣) . ويتضمن هذا العلم عدداً أكبر من الأطراف . وكل أطرافه — باستثناء واحد — تستلزم نفى الفرضية الرابعة . بينما لا يكون (العلم_٤) . متضمناً لنفس العدد من الأطراف . لأن جزءاً من المعرفة التي يتطلبها تكوين التركيب الفسيولوجي لنوعية من تلك النوعيات كثيراً ما يكون بنفسه جزءاً من المعرفة التي يتطلبها تكوين التركيب الفسيولوجي لنوعية أخرى . مثلاً : التكوين الفسيولوجي لجهاز التناسل عند الرجل . والتكوين الفسيولوجي لجهاز التناسل عند المرأة رغم تغايرهما يشتركان في جزء كبير من المعرفة التي تفرضها فرضية وجود ذات حكيمة صنعت الجهاز .

تفسير القضية المحسوسة

بقي علينا أن ندرس من القضايا الأولية الست في تصنيف المنطق الأرسطي القضية المحسوسة ، التي يؤمن هذا المنطق بأنها قضية أولية وإحدى نقاط الابتداء في المعرفة البشرية :

وقد تقدم أن الحس على قسمين : ظاهر وباطن ، فالقضايا المتيقنة بواسطة الحس الظاهر من قبيل : يقيتنا بأن الشمس طالعة ، والقضايا المتيقنة بواسطة الحس الباطن من قبيل : يقيتنا بالجوع ، أو اللذة ، أو الخوف ، ونحو ذلك .

ولا شك في أن القضايا المطلوب إثباتها بالحس الباطن أولية ، لأن الانسان ، في هذا القسم من الإدراك الحسي ، يتصل بصورة مؤكدة بمدلول القضية المطلوب إثباتها بهذا الحس مباشرة .

وأما القضايا المطلوب إثباتها بالحس الظاهر . فهي تختلف عن قضايا الحس الباطن ، لأننا بالحس الظاهر نريد أن نثبت الواقع الموضوعي : أي أن هناك — حينما أرى البرق — برقاً موضوعياً موجوداً بصورة مستقلة عن إدراكي ، وهذا لا يكفي فيه الاتصال المباشر بالمحسوس في حالات الحس الظاهر .

صياغتان لتبرير الشك في القضية المحسوسة

ويمكننا أن نوضح عدم كفاية ذلك . ونبرّر الشك في الواقع الموضوعي — رغم الاحساس به — بإحدى الصيغتين التاليتين :

الأولى : أننا في إدراكنا الحسي للبرق - مثلاً - وإن كنا نتصل مباشرة بالبرق ، ولكن هذا الاتصال المباشر وحده لا يكفي لكي يكشف لنا حقيقة هذا البرق الذي نتصل به ، وهل هو حادثة ذاتية يرتبط وجودها بنفس إدراكي لها وإحساسي بها ، أو حادثة موضوعية يرتبط إحساسي بها وإدراكي لها بوجودها ؟ فوجود برق حين أرى برقاً معرفة أولية ، ولكن كون هذا البرق حادثة موضوعية لا ذاتية ليس معرفة أولية . ولا يشبهه الحس الظاهر بصورة مباشرة .

ونحن في هذه الصيغة لتبرير الشك في الموضوعية افترضنا برقاً واحداً يؤكد لنا الحس الظاهر ، ولكنه لا يستطيع أن يؤكد بصورة مباشرة ذاتيته أو موضوعيته .

الثانية : نفترض أن من المؤكد - على أساس التمييز بين الجانب الذاتي من المحسوس والجانب الموضوعي - أن الذي نتصل به مباشرة في الحس الظاهر ليس حادثة موضوعية . بل هو حادثة ذاتية وصورة ذهنية في إدراكنا الحسي ، لأن للمحسوس جانبه الذاتي على أي حال ، سواء كان له جانب موضوعي أو لا . وإنما نختل أن تكون هذه الحادثة الذاتية مرتبطة ارتباطاً سببياً بحادثة موضوعية . فلنا إذن على اتصال مباشر بالحادثة الموضوعية . حتى ولو كانت هذه الحادثة موجودة حقاً ، بل نحن على صلة مباشرة بالحادثة الذاتية .

وكلتا هاتين الصيغتين تؤديان إلى نتيجة واحدة ، وهي : ان الموضوعية ليست معطى مباشراً للحس ، فكيف نستطيع أن نثبت الواقع الموضوعي ؟

وعلى هذا الأساس رفضت المثالية الايمان بالواقع الموضوعي ، وانطلقت من التمييز بين الصورة الذهنية والواقع الموضوعي إلى القول بأن معرفتنا الحسية لا تبرر الاعتقاد بالواقع الموضوعي . ما دمتنا لا نتصل به مباشرة ، وإنما نتصل بالصور الذهنية والحوادث الذاتية .

بينما راح المنطق الأرسطي يؤكد أن موضوعية الحادثة المدركة بالحس الظاهر تدخل في نطاق المعرفة الأولية . كما لاحظنا في التصنيف الأرسطي للقضايا .

القضية المحسوسة مستدلة كالقضية التجريبية

والحقيقة أن افتراض موضوعية الحادثة ليس افتراضاً دون مبرر كما تقول المثالية ، وليس أيضاً افتراضاً أولياً ومعرفة أولية كما يقول المنطق الأرسطي ، بل هو افتراض مستدل ومستنتج حسب مناهج الدليل الاستقرائي . كالقضايا التجريبية والحدسية والمتواترة تماماً . فالتصديق الموضوعي بالواقع يقوم على أساس تراكم القيم الاحتمالية في محور معين . وفقاً للطريقة العامة التي فسرنا بها المرحلة الأولى الاستنباطية من الدليل الاستقرائي ، ويتحول هذا التراكم إلى اليقين عند توفر الشروط اللازمة ، وفقاً للمرحلة الثانية الذاتية من الدليل الاستقرائي .

ويتخذ الاستدلال الاستقرائي لإثبات ذلك طرقات كثيرة . نذكر فيما يلي بعضها :

الاستدلال على أساس الصيغة الأولى لتبرير الشك

وسوف نطبق الدليل أولاً على أساس الصيغة الأولى للشك في الواقع الموضوعي . ونطبقه ثانياً على أساس الصيغة الثانية للشك في ذلك .

١ - افترض أمامي ظواهر أحس بها - كالبرق والرعد مثلاً - . لا أدري هل هي حوادث ذاتية أو موضوعية . فلا شك هنا - في البداية - في وجود مجموعة الحوادث المحسوسة ، وإنما الشك في تفسيرها على أساس ذاتي أو موضوعي . وأعني بالحادثة الموضوعية : ما كان إدراكي لها يستمد وجوده منها ، وأعني بالحادثة الذاتية : ما كان إدراكي لها هو الذي يمددها بالوجود .

وكلتا الفرضيتين - الموضوعية والذاتية - متساويتان في القيمة الاحتمالية ، لأننا لا نعلم عدداً لافتراضات المحتملة التي تتضمنها كل من فرضية كون حادثة البرق - مثلاً - ذاتية ، وفرضية كونها موضوعية . وكل احتمال للعدد في إحدى الفرضيتين يوازيه احتمال مناظر في الآخر .

وهذا يعني أن قيمة احتمال « أن حادثة البرق موضوعية » - أي لا تستمد

وجودها من إدراكي للبرق - تساوي قيمة احتمال «أنها ذاتية» - أي تستمد وجودها من إدراكي للبرق - وكلا الاحتمالين يتمثلان في علم إجمالي يضم كلتا الفرضيتين - الموضوعية والذاتية - كطرفين له ، ونعبر عن هذا العلم الإجمالي بـ «العلم الإجمالي القبلي الأول». وبهذا نحدد الاحتمال القبلي لفرضية كون الحادثة موضوعية .

٢ - ويمكنني قبل أن أثبت أن الحادثة موضوعية أو ذاتية ، أن أثبت بالاستقراء مبدأ السببية . فأثبت باحتمال استقرائي كبير . وبالطريقة التي تقدمت في الفصل السابق . مبدأ السببية وأن كل حادثة لها سبب . إذ لا يتوقف استعمال تلك الطريقة الاستقرائية على أن تثبت مسبقاً موضوعية الحوادث ، أو ذاتيتها .

٣ - ومن خلال الملاحظة المستمرة كثيراً ما نشاهد - في إدراكنا الحسي - أشياء تفتقر بأشياء أخرى أو تملؤها . فالضوء يقرن مع مقابلة قرص الشمس للأرض . وصوت الرعد يتلو البرق . وصمامة الحوض إذا انتزعت تسرب الماء إلى الحديقة ، ووضع الماء على مسافة محدّدة من الناريق تترن بعد بركة من الزمن بالغليان ... وهكذا .

وهذا الاقتران المستمر يمكن أن يتخذ أساساً لإثبات سببية إحدى الظاهرتين للأخرى ، تطبيقاً للشكل الأول من الاستدلال الاستقرائي .

ويمكننا التوصل إلى إثبات هذه السببية استقرائياً . مع احتفاظنا بالحياد تجاه موضوعية الحادثة وذاتيتها .

٤ - وبعد ذلك يتفق كثيراً أننا ندرك حسيّاً الظاهرة المسببة : (ب) ، دون الظاهرة (أ) التي عرفنا بالاستقراء أنها سبب لـ (ب) : فنحس بالضوء دون أن نبصر قرص الشمس . ونسمع الرعد دون أن نرى البرق . ونشاهد الغليان دون أن نعاصر بإدراكنا الحسي عملية وضع الماء على مسافة محدّدة من النار .

وفي هذه المرحلة نواجه مصداقاً للحالة الثانية من حالات الشكل الثاني للاستدلال الاستقرائي ، لأننا نرى (ب) فعلاً ونعلم على هذا الأساس - علماً إجمالياً - بأنه قد وجد مصداق لماهية بينها وبين ماهية (ب) علاقة السببية ، وهذه الماهية هي :

إما ماهية (أ) التي ثبت بالاستقراء سببيتها لـ (ب) ، وإما ماهية أخرى نجعل سببيتها لـ (ب) نرمرز إليها بـ (ت) ، ولنعتبر عن هذا العلم بـ «العلم الاجمالي القبلي الثاني» . والافتراض الأول في هذا العلم الاجمالي يعني موضوعية (أ) ، لأنه يفترض وجوده رغم عدم إدراكنا له ، وهو معنى كونه موضوعياً .

والمعلوم بهذا العلم الاجمالي القبلي الثاني كلي مقيد ، أي فرد ما من ماهية مقيدة بصفة ، وهي أن بينها وبين (ب) علاقة السببية .

• - ويوجد - إلى جانب العلم الاجمالي القبلي الأول والقبلي الثاني - علم آخر نعبّر عنه بـ «العلم الاجمالي البعدي» . وهو العلم الذي يحدد قيمة احتمال عدم سببية ماهية (ت) لماهية (ب) . فإن هذه السببية ليست مؤكدة بل محتملة ، وما دامت محتملة فهناك - إذن - علم اجمالي يستوعب احتمالاتها . ويحدد قيمة الاثبات وقيمة النفي .

وا احتمال نفي سببية (ت) - الذي يحدده العلم البعدي - يثبت بنفس الدرجة التي ينفي بها سببية (ت) وجود (أ) ، لأن (ت) إذا لم يكن سبباً لـ (ب) وكان (ب) موجوداً - بحسب الفرض - فلا بد أن يكون (أ) - الذي ثبت باستقراء سابق أنه سبب لـ (ب) - موجوداً . وبالدرجة ذاتها يثبت موضوعية (أ) . لأن (أ) إذا كان موجوداً رغم عدم إدراكنا له ، فهذا يعني أنه لا يتوقف على إدراكنا . وبهذا نعرف أن الاحتمال النافي لسببية (ت) المستمد من العلم البعدي يتنافى مع احتمال ذاتية الحادثة المستمد من العلم القبلي الأول . ويتنافى أيضاً مع احتمال وجود (ت) - في حالات رؤيتها لـ (ب) دون (أ) - المستمد من العلم القبلي الثاني .

٦ - وبالمقارنة بين احتمال نفي سببية (ت) والعلم القبلي الثاني . نجد أنه حاكم على القيمة التي يحددها ذلك العلم لاحتمال وجود (ت) ، لأنه ينفي مصداقية (ت) للكلي المقيد المعلوم بالعلم القبلي الثاني . لأن المعلوم بذلك العلم وجود مصداق لماهية بينها وبين ماهية (ب) علاقة السببية . واحتمال نفي سببية ماهية (ت) لماهية (ب) يعني : أن مصداق (ت) ليس مصداقاً لماهية بينها وبين (ب) علاقة السببية ، وهذا يؤدي إلى أنه ليس مصداقاً للكلي المقيد الذي تعلق به العلم القبلي الثاني

ويبرهن ذلك - تطبيقاً لبديهية الحكومة - على أن العلم الاجمالي البعدي، بقدر ما يمنح من قيمة لاحتمال نفى السببية بين ماهية (ت) وماهية (ب)، يضعف احتمال وجود (ت)، ويقوي احتمال وجود (أ) .

٧ - وبالمقارنة بين احتمال نفى سببية (ت) والعلم القبلي الأول ، نجد أن هذا الاحتمال ينفي أحد طرفي العلم القبلي الأول . وهو ذاتية (أ) ، ولكنه لا ينفي مصداقيته للكلي الذي تعلق به العلم القبلي الأول . ولا بد في هذه الحالة من تطبيق قاعدة الضرب بدلاً عن بديهية الحكومة .

٨ - وهكذا يتضح أننا حصلنا على قيم احتمالية تنمي احتمال موضوعية الحادثة ، وهي القيم الاحتمالية التي تنفي في العلم البعدي سببية (ت) لـ (ب) . وتحدد درجة التنمية على أساس ضرب عدد أطراف العلم البعدي بعدد أطراف العلم القبلي الأول .

وكلما كثرت أمثلة الحالة الثانية من حالات الشكل الثاني للاستدلال الاستقرائي ، ازدادت القيم الاحتمالية المنمّية لاحتمال موضوعية الظاهرة ، فهناك آلاف من الباءات يجري فيها الحساب نفسه لإثبات موضوعية الألفات التي هي أسباب تلك الباءات .

الاستدلال على أساس الصيغة الثانية لتبرير الشك

٩ - في الفقرات السابقة طبقنا الدليل الاستقرائي على أساس الصيغة الأولى للشك . وكنا نثبت بالاستقراء موضوعية (أ) دائماً . ونثبت موضوعية (ب) بنفس الطريقة حينما نفترضه (أ) . أي سبباً لحادثة أخرى . ونشاهد أحياناً تلك الظاهرة دونه .

والآن نريد أن نفترض الصيغة الثانية للشك : مع الاحتفاظ بما تقدم في الفقرة الثانية والثالثة .

وهذه الصيغة تعني : أن حادثة (ب) التي نحس بها هي حادثة ذاتية ، فلا يوجد علم إجمالي بأنها إما ذاتية وإما موضوعية ، غير أننا — مع هذا — نتسلسل في تطبيق الدليل الاستقرائي بموجب النقاط التالية :

أولاً : أننا حين نحس بـ (ب) دون (أ) — أي نحس بالردع دون أن نحس بالبرق مثلاً — نعلم إجمالاً بأن هذه الحادثة للباء التي هي ذاتية بكل تأكيد : إما أن تكون مسببة عن باء موضوعية ، وإما أن تكون مسببة عن حادثة ذاتية أخرى . أي أن حادثة الردع الذاتية التي نحس بها دون إحساس بالبرق : إما أن تكون مسببة عن حادثة ردع موضوعية ، وإما أن إلى هنا تكون مسببة عن حادثة ذاتية أخرى ولنرمز إليها بـ (ج). فأمامنا إذن فرضيتان في سبيل تفسير حادثة الردع الذاتية تلك .

ثانياً — إذا كانت الحادثة الذاتية مسببة عن حادثة ذاتية أخرى . مثلاً كانت (ب) الذاتية مسببة عن (ج) ، فـ (ج) بدورها تتطلب . في سبيل تفسير وجودها ، افتراضين عقليين : أحدهما : أن تكون هناك حادثة ما ولنرمز إليها بـ (هـ) ، والآخر : أن يكون بين (هـ) و (ج) علاقة السببية لكي يوجد (ج) على أساس وجود (هـ) . وأما إذا كانت الحادثة الذاتية مسببة عن الحادثة الموضوعية ، مثلاً كانت (ب) الذاتية مسببة عن (ب) الموضوعية . فـ (ب) الموضوعية وإن كانت تتطلب افتراض وجود حادثة ما وافترض أن يكون بينها وبين (ب) الموضوعية علاقة السببية : إلا أن الافتراض الثاني ثابت على تقدير افتراض أن تكون الحادثة الذاتية مسببة عن حادثة موضوعية . لأن هذا التقدير يفترض في كل الحالات التي اقترن فيها (أ) بـ (ب) . اقتراناً موضوعياً بين (أ) موضوعية و (ب) موضوعية. وهذا الاقتران يبرهن استقرائياً على أن (أ) الموضوعية سبب لـ (ب) الموضوعية.

فسببية (أ) الموضوعية لـ (ب) الموضوعية على تقدير افتراض أن الحادثة الذاتية مسببة عن حادثة موضوعية ثابتة ومعلومة . وأما سببية (هـ) الذاتية لـ (ج) الذاتية — على تقدير افتراض أن الحادثة الذاتية مسببة عن حادثة ذاتية — فهي غير ثابتة ولا معلومة. وهذا يعني أن تقدير افتراض الذاتية في الحوادث . يتطلب افتراضات محتملة . أكثر مما يتطلبه تقدير افتراض الموضوعية فيها. فيكبر احتمال الموضوعية .

ثالثاً - غير أن هناك نقطة قد افترضت ضمناً في هذا البيان ، وهي : أنا نواجه فرضيتين فقط : فإما أن تكون الحوادث كلها مسببة عن حوادث موضوعية ، وإما أن تكون مسببة بدورها عن حوادث ذاتية . وعلى هذا الأساس اعتبر أن افتراض كون (ب) الذاتية - التي نلاحظها مع عدم ملاحظة (أ) الذاتية - مسببة عن (ب) موضوعية . يعني الأخذ بالفرضية الأولى الذي يفرض التسليم في نفس الوقت باقتران مستمر في حالات سابقة بين (ب) الموضوعية و (أ) الموضوعية . ويبرهن هذا الاقتران استقرائياً على السببية بينهما . ولكن لا مبرر لافتراض هذه النقطة . أي حصر الموقف في فرضيتين على هذا الشكل ، إذ لا مانع - من زاوية نظرية الاحتمال - عن افتراض أن (ب) الذاتية التي نلاحظها في تجربتنا ، دون أن نلاحظ (أ) إلى جانبها . مسببة عن (ب) الموضوعية . دون أن تكون (ب) الذاتية و (أ) الذاتية - المقترنتان في تجربتنا سابقا - مسبيتين عن شيء موضوعي . فلا يوجد لدينا إذن ما يبرهن على اقتران متكرر بين (أ) الموضوعية و (ب) الموضوعية . لنستكشف علاقة السببية بينهما .

رابعاً - وعلى ضوء هذا نعرف : أن بالإمكان - على أساس البيان المتقدم - أن نسمي احتمال الموضوعية . إذا حصرننا الموقف في افتراض موضوعية الحوادث كلها وافتراض ذاتية الحوادث كلها . أي أن تصبح قيمة احتمال الموضوعية المطلقة أكبر من قيمة احتمال الذاتية المطلقة . وإن كان لا يكفي ذلك أساساً لتنمية احتمال الموضوعية في أي حادثة بمفردها . وجعل قيمته أكبر من قيمة احتمال نفي موضوعية تلك الحادثة . وبالإمكان ، من أجل الحصول على أساس لهذه التنمية . وضع البيان البديل التالي :

حينما تقرن في تجربتنا (أ) الذاتية و (ب) الذاتية . ينشأ لدينا علم إجمالي بأن (ب) الذاتية مسببة عن أحد أمرين : إما (أ) الذاتية . وإما (ب) الموضوعية .

وحينما نلاحظ في تجربتنا (ب) الذاتية . دون أن نلاحظ (أ) الذاتية . ينشأ لدينا علم إجمالي ثان بأن (ب) الذاتية هذه إما أن تكون ناشئة من (ب) الموضوعية ، أو من حادثة ذاتية أخرى نرمز إليها بـ (ج) مثلاً . إذ ليس من المحتمل أن تكون (ب) الذاتية في هذه الحالة ناشئة من (أ) الذاتية . لأن (أ) الذاتية غير محتملة .

وهذا يعني : أن سببية (ب) الموضوعية لـ (ب) الذاتية أصبحت طرفاً لعلمين إجماليين ، وهذا يجعل احتمال علاقة السببية بين (ب) الذاتية و (ب) الموضوعية أكبر من احتمال علاقة السببية بين (ب) الذاتية و (ج) الذاتية . وإنما أصبح ذلك الاحتمال أكبر لأنه يستمد قيمته من احتمال أن يكون هو المعلوم بالعلم الإجمالي الأول ، ومن احتمال أن يكون هو المعلوم بالعلم الإجمالي الثاني .

وبهذا يصبح احتمال تفسير (ب) الذاتية موضوعياً ، أكبر من احتمال تفسيرها ذاتياً على أساس (ج) ، لأن احتمال تفسير (ب) الذاتية موضوعياً يتضمن افتراض علاقة السببية بين (ب) الموضوعية و (ب) الذاتية . واحتمال تفسير (ب) على أساس (ج) يتضمن افتراض علاقة السببية بين (ب) الذاتية و (ج) الذاتية . وحيث أن الافتراض الأول أكبر احتمالاً من الافتراض الثاني يكون احتمال التفسير الموضوعي أكبر درجة .

١٠ - وبالإمكان الاستدلال على الموضوعية عن طريق الثبات . ونعني به : أننا حينما نكف عن إدراك مشهد حسي معين . ثم نكرر رؤيتنا في لحظة تالية . نجد المشهد نفسه ، وذلك ضمن الخطوات التالية :

أولاً : ثبت أن احتمال تكرار مشهد مماثل للمشهد الأول . على تقدير كون المشهد ذاتياً . ضئيل جداً . لأن المشهد إذا كان ذاتياً فسوف ينعدم بتوقفنا عن إدراكه ، وفي اللحظة التالية حينما ينشأ مشهد ذاتي جديد يعتبر افتراض مماثلته للمشهد الأول تماماً واحداً من آلاف الافتراضات الممكنة . وهذا يعني أن من المحتمل - بدرجة كبيرة جداً - صدق القضية الشرطية التالية . وهي : « إذا كان المشهد ذاتياً فسوف لن يتكرر بصورة مماثلة »

ثانياً : ثبت أن احتمال رؤية نفس المشهد السابق . على تقدير افتراض أنه موضوعي . ليس ضئيلاً . بدرجة احتمال رؤية مشهد مماثل على تقدير الذاتية .

ثالثاً : وحينما نجد رؤيتنا . فنجد مشهداً متطابقاً مع المشهد الذي رأيناه أولاً . نستطيع أن نبرهن بالقضية الشرطية التي أبرزناها في الخطوة الأولى أنه مشهد

موضوعي ، لأن تلك القضية تقرر : أن المشهد إذا لم يكن موضوعياً فلا يتكرر بصورة متماثلة ، وحيث أننا نعلم بكذب الجزاء فعلاً فسوف يكون الطريق الوحيد للقضية الشرطية - لكي نحافظ على صدقها - أن تنفي شرطها ، أي أن تثبت موضوعية الحادثة ، وبهذا نحصل على قيمة احتمالية كبيرة لصالح احتمال موضوعية الحادثة .

وهذا البيان - كما رأينا - يتوقف على إعطاء قيمة لاحتمال رؤية نفس المشهد السابق ، على تقدير افتراض الموضوعية . أكبر من القيمة المعطاة لاحتمال رؤية مشهد مماثل على تقدير افتراض الذاتية ، إذ لو كانت القيمتان متساويتين لكانت الحقيقة المحسوسة - وهي تطابق المشهدين - حيادية تجاه كلتا الفرضيتين . فالتفاوت بين القيمتين شرط أساس لإنجاح هذا البيان .

وتفسير هذا التفاوت على أساس نظرية الاحتمال : أن مشهد زيد إذا كان ذاتياً فهو مسبب عن ذاتي ، وذاتي في اللحظة الثانية لا أعرف كيف تقتضي إيجاد المشهد ؟ ، فهناك احتمالات في تحديد نوع اقتضاؤها في اللحظة الثانية ، بعدد الافتراضات الممكنة للمشهد . وبما فيها أيضاً افتراض أن لا تكون ذاتي مقتضية لشيء على الإطلاق في اللحظة الثانية - فقد تقتضي ذاتي في اللحظة الثانية أن يوجد زيد بذراع واحدة أو بثلاث عيون !! ... وهكذا . ولما كانت الافتراضات المتضمنة لعدم التماثل هي كل الافتراضات الممكنة للمشهد ، باستثناء افتراض واحد - وهو افتراض التماثل الكامل - . كان احتمال رؤية مشهد مماثل تماماً ، على تقدير افتراض الذاتية ، ضئيلاً جداً .

وأما إذا كان المشهد موضوعياً فهناك صفة مشتركة في كل عناصر المشهد : وهي الجسمية التي تصدق على كل أجزاء زيد التي رأيناها في اللحظة الأولى وهذه الصفة المشتركة من المحتمل أن تكون مقتضية للبقاء في اللحظة الثانية . وهذا الاحتمال يقابله احتمال عدم كونها مقتضية لذلك . وكل من الاحتمالين - بوصفهما مجموعة متكاملة - يكتب قيمة $\frac{1}{2}$. وبهذا يصبح احتمال بقاء نفس المشهد على تقدير افتراض الموضوعية أكبر كثيراً من احتمال تكرار المشهد بصورة مماثلة على تقدير الذاتية .

وقد يقال بهذا الصدد - اعتراضاً على هذا التفسير للتفاوت بين القيمتين - :
 إنه على تقدير افتراض الموضوعية في المشهد لا نواجه احتمالين فقط ، وهما :
 احتمال اقتضاء الجسمية للبقاء في اللحظة الثانية ، واحتمال نفي هذا الاقتضاء .
 بل نواجه عدداً من الافتراضات ، بقدر ما كنا نواجه من افتراضات للمشهد في
 اللحظة الثانية على تقدير افتراض الذاتية . إذ قد يكون جسم زيد مقتضياً للبقاء
 بتمام أجزائه ، وقد يكون مقتضياً للبقاء بذراع واحدة . او بإضافة عين ثالثة . وهكذا .

وجوابنا على هذا الاعتراض : أن الحالة الجسمية إذا كانت مقتضية للبقاء .
 فلا يمكن أن نفترض أنها تقتضي بقاء جسم زيد بذراع واحدة . لأن هذا يعني :
 أن الذراع الثانية قد فقدت ، والذراع المفقودة بنفسها حالة جسمية أيضاً :
 فافتراض اقتضاء الحالة الجسمية للبقاء يعني : افتراض اقتضاء هذه الذراع نفسها
 للبقاء .

وهكذا يتضح أن افتراض اقتضاء الحالة الجسمية للبقاء : يستلزم اقتضاء
 جسم زيد بتمام عناصره للبقاء في اللحظة الثانية . فإذا أعطينا هذا الافتراض
 قيمة $\frac{1}{4}$ - إذ ليس له إلا بدليل واحد - . فسوف يكون احتمال رؤية نفس
 المشهد في اللحظة الثانية على تقدير الموضوعية $\frac{1}{4}$. وهذا أكبر كثيراً من احتمال
 رؤية مشهد مماثل تماماً على تقدير افتراض الذاتية : لأن اقتضاء ذاتي في اللحظة
 الثانية لإيجاد مشهد مماثل . هو محتمل واحد من آلاف الاحتمالات الممكنة في
 تحديد نوع اقتضاء ذاتي في اللحظة الثانية . بما فيها ان لا تكون ذاتي مقتضية في
 اللحظة الثانية لشيء على الإطلاق .

ويجب أن يلاحظ بهذا الصدد : أننا افترضنا : أن اقتضاء الحالة الجسمية
 - على تقدير افتراض الموضوعية - للبقاء يساوي البقاء فعلاً ، وهذا يعني :
 استبعاد افتراض وجود موانع تمنع عن وجود المشهد في اللحظة الثانية . بنحويطابق
 وجوده في اللحظة الأولى رغم اقتضاء الحالة الجسمية لذلك . وهذه الموانع وإن
 كانت محتملة فعلاً . ولكنها . حيث أنها محتملة بصورة متساوية على
 تقدير الذاتية والموضوعية : فلم ندخلها في الحساب . إذ لا أثر لها في تحديد
 نسبة القيمتين إحداهما إلى الأخرى - أي قيمة احتمال المشهد المماثل على تقدير

الذاتية ، وقيحة احتمال بقاء نفس المشهد في اللحظة الثانية على تقدير الموضوعية.

معرفةنا بالواقع الموضوعي للعالم استقرائية

وفي ضوء ما تقدم نعرف : أن اعتقادنا بوجود الواقع الموضوعي للعالم يعتبر عن معرفة استقرائية ، لأن كلمة « الواقع الموضوعي للعالم » تعني : أن لدينا قضايا محسوسة لها واقع موضوعي مستقل عن إدراكنا وتصورنا . وقد عرفنا قبل لحظات أن التصديق بالواقع الموضوعي للقضية المحسوسة - أي قضية محسوسة - مستدل استقرائياً ، وهذا يعني : أن التصديق بالواقع الموضوعي للعالم معرفة استقرائية . وهذه المعرفة تجمع لقيم التصديقات المتعددة بالواقع الموضوعي للقضايا المحسوسة ، إذ يكفي في وجود الواقع الموضوعي للعالم أن تكون بعض القضايا المحسوسة على الأقل ذات واقع موضوعي . ومن أجل ذلك كان التصديق بواقع موضوعي للعالم أكبر درجة من التصديق بموضوعية أي قضية محسوسة . لأن الاستقرائات التي تدعم موضوعية القضايا المحسوسة كلها تثبت موضوعية العالم .

وفي هذا الضوء يمكننا أن نرد على المثالية التي تنكر وجود أي مبرر للاعتقاد بالواقع الموضوعي للعالم ، فقد عرفنا أن الاعتقاد بذلك يستمد مبرره من الدليل الاستقرائي .

كما نرد أيضاً على بعض المناقشين للمثالية الذين ادعوا أن القضية القائلة بوجود واقع موضوعي للعالم قضية أولية بدئية يصدق بها الإنسان تصديقاً مباشراً .

وردنا على هؤلاء : أن هذه القضية لا تعني إلا أن بعض القضايا المحسوسة على الأقل صادقة . فقيمتها مستمدة من جمع قيم هذه القضايا المحسوسة : وهذا هو الذي يفسر لنا أنها أكثر وضوحاً من أي قضية محسوسة بمفردها .

الاعتقاد الاستقرائي بشروط الاحساس :

إن اعتقادنا الاستقرائي بالواقع الموضوعي للقضية المحسوسة يعني : الاعتقاد

على العموم بأننا كلما حصلنا على صورة محسوسة ، وتوافرت قرائن معينة على موضوعيتها ، فهناك واقع موضوعي من ورائها .

وإلى جانب ذلك يوجد لدينا اعتقاد آخر بأننا كلما واجهنا واقعاً موضوعياً حصلنا على صورة محسوسة له ضمن شروط معينة ، وهذا الاعتقاد استقرائي أيضاً . فحينما يقترن الواقع الموضوعي في تجربتنا ضمن شروط خاصة — من المواجهة بطريقة معينة ، وعدم وجود حائل ، وتوفر حد أدنى من النور بالنسبة إلى الإدراك البصري . وغير ذلك — بصورة محسوسة ، ويطردها هذا الاقتران ، نستنتج منه بمناهج الدليل الاستقرائي : أن هذا الاقتران ليس صدفة . بل هو نتيجة لعلاقة السببية بين الواقع الموضوعي ضمن تلك الشروط الخاصة والصورة المحسوسة . فإذا اتفق أننا لم نحصل في حالة على صورة محسوسة لشيء . أمكننا أن نستدل بذلك على عدم وجود ذلك الشيء — على أساس تلك السببية المستنتجة استقرائياً — . فإن عدم وجود المسبب يدل دائماً على عدم وجود سببه . فأنت حينما تؤكد : أنك جالس في مكتبك بمفردك ، ولا يوجد معك أحد من أصدقائك ، تقرر بذلك قضية مستدلة استقرائياً بالطريقة التي أوضحناها .

وكما أن سببية الواقع الموضوعي في ظل شروط معينة لإيجاد الصورة المحسوسة ، قضية استقرائية ، كذلك الدور الإيجابي الذي تلعبه تلك الشروط . وبالتالي عدم إمكان الحصول على صورة محسوسة عند فقدانها ، فإن كل ذلك مما تصل إليه بالاستدلال الاستقرائي . فلنأخذ حينما نلاحظ في تجربتنا : أن إدراكنا الحسي البصري لشيء يتلاشى ويتوقف في اللحظة التي تبرز في إدراكنا الحسي صورة محسوسة لشيء آخر يبدو في إدراكنا أنه أقرب إلينا من الشيء الذي كنا نراه قبل لحظة . نستنتج من ذلك بمناهج الاستدلال الاستقرائي : أننا كلما حصلنا على إحساس بصري بشيء يبدو أكثر قرباً إلينا ، نفقد إحساسنا بالشيء السابق ضمن شروط معينة — من قبيل أن لا يكون الشيء الذي يبدو أقرب جسماً شفافاً كالزجاج — .

وهكذا نعرف : أن اعتقادنا بأننا سوف لا نرى كفاء الشخص الذي نواجهه إذا وضعها خلفه ، اعتقاد استقرائي مستنتج من اقتران انقطاع الرؤية بوجود

الحائل في عدد كبير من الحالات

وكما نعتقد على أساس استقرائي بالدور الإيجابي لتلك الشروط المعينة التي اقترنت بإدراكنا الحسي ، كذلك نعتقد على أساس استقرائي بالموقف السلبي لغيرها . بمعنى أن الاستقراء يثبت لنا أن أشياء أخرى لا تأثير لها في عملية الإدراك الحسي . فمثلاً : نحن نعتقد بأن حادثة من قبيل لمس إنسان لجسم ما لا تحول دون رؤيتنا له بعد ذلك عند توفر الشروط اللازمة . وهذا الاعتقاد استقرائي مستدل ينتج عن طريق حصول هذه الرؤية في حالات كثيرة وقعت فيها تلك الحادثة ولم تحل دون رؤيتنا .

الاعتقاد بالتشابه بين المحسوس والواقع

إننا نعتقد عادة بوجود تشابه - بدرجة ما - بين الصورة المحسوسة التي ندركها ، والواقع الموضوعي لها الذي أثبتناه في التطبيقات السابقة .

وهذا الاعتقاد استقرائي مستدل . وليس علماً أولاً مباشراً . لأننا في إدراكنا الحسي لا نواجه الواقع الموضوعي مباشرة ، وإنما نواجه الصورة المحسوسة . فإذا رأينا مثلاً قطعة من الخشب على شكل مربع . فنحن نواجه في الحقيقة صورة محسوسة موجودة في جهازنا الحسي تنصف بالتربيع . ولهذا الصورة واقع موضوعي هو الذي سبب إثارة تلك الصورة .

ورغم الثنائية بين الصورة المحسوسة والواقع الموضوعي . نتجه إلى الاعتقاد بأن صفة التربيع التي نلاحظها في الصورة المحسوسة ثابتة في الواقع الموضوعي لتلك الصورة المحسوسة .

ولا شك في أن الإنسان الاعتيادي يذهب إلى الاعتقاد بدرجة كبيرة من التطابق والتشابه بين الصورة المحسوسة والواقع الموضوعي . بينما تتناقص هذه الدرجة كلما أخذ بعين الاعتبار ما يكشفه العلم من الجوانب الذاتية لعملية الإدراك الحسي . ولكن يبدو أن هناك درجة من التشابه بين الصورة المحسوسة

والواقع الموضوعي لا يمكن التنازل عن الاعتقاد بها ، ففيما نراه من أجسام بشكل دائري - مثلاً - لا نحتمل عادة أن الشكل الهندسي الواقعي لتلك الأجسام هو التربيعة بدلاً عن الاستدارة ، رغم أننا لا نملك أي مبرر قبلي - أي قبل الحس والتجربة - للتأكيد على أن كل واقع موضوعي لا بد أن يثير صورة محسوسة لها نفس الخصائص الهندسية التي يتمتع بها ذلك الواقع ، إذ لا يوجد أي تناقض منطقي في افتراض أن المربع يثير في إدراكنا الحسي صورة لها شكل دائري .

فالاعتقاد باحتفاظ الصورة المحسوسة بالخصائص الهندسية للواقع الموضوعي المثير لها اعتقاد إستقرائي ، وهذا يعني أن القضية القائلة : « إن ما نراه مستديراً ليس مربعاً في الواقع الخارجي » بل هو مستدير حقاً أو قريب من الاستدارة » قضية استقرائية مستدلة .

ويمكننا أن نأخذ هذه القضية كشال لتوضيح الأساس الاستقرائي . وطريقة الاستدلال عليها استقرائياً :

إن افتراض أن الواقع الموضوعي للصورة المحسوسة المستديرة مربع يعني أحد أمرين : إما أننا لا نرى جزءاً مما نواجهه . وإما أننا نرى شيئاً لا نواجهه . لأننا حينما نرى ورقة مستديرة ، ونفترض أنها مربعة في الواقع ، فإن كان هذا المربع هو المربع الذي يمكن أن يرسم في داخل الدائرة التي نراها ، فهذا يتضمن أن الامتداد الذي تمثله الصورة المحسوسة لنا أكبر من واقع الورقة . وإن كان هذا المربع أكبر من المربعات التي يمكن أن ترسم داخل الدائرة التي نراها - كما إذا كانت الورقة بحجم المربع الذي يمكن أن ترسم تلك الدائرة داخله - فهذا يتضمن أن جزءاً من امتداد المربع لا نراه .

ونستنتج من ذلك أن عيني إذا كانت - ضمن الشروط العامة للرؤية - ترى كل ما يواجهها . ولا ترى شيئاً لا يواجهها . فسوف يكون الشكل المرئي لي هو نفس الشكل الواقعي للشيء . لأن اختلاف الشكلين يعني - كما رأينا - : أن عيني لا ترى كل ما تواجهه . أو ترى ما لا تواجهه . فهذه قضية شرطية نعلم بصحتها سواء كان الشرط فيها ثابتاً أم لا .

ويمكننا أن نعبر عنها بالصيغة التالية : إذا كانت رؤيتي موضوعية بطبيعتها ، فإن الشكل الهندسي الذي يبدو للشيء في عيني هو شكله الواقعي ، على أن نقصد بالرؤية الموضوعية : أن عيني ترى — ضمن الشروط العامة للرؤية — كل ما تواجهه ، ولا ترى شيئاً لا تواجهه .

وهذه القضية الشرطية يمكن أن تعتبر قيداً في المعلوم بالعلم الاجمالي القبلي . أي أننا حينما نعلم علماً إجمالياً قليلاً بوجود شكل هندسي للورقة — أي بكلي غير محدّد للشكل الهندسي — . نعلم في نفس الوقت بأنه هو الشكل الذي نراه إذا كانت رؤيتنا موضوعية .. وعندما نرى الورقة مستديرة نلاحظ : أن الشرط في تلك القضية الشرطية التي تقيد بها المعلوم — وهي أن تكون رؤيتنا موضوعية — إذا كان ثابتاً ، فالمستدير هو المصداق الوحيد لذلك الكلي الذي تعلق به العلم الاجمالي القبلي ، إذ على افتراض أن تكون رؤيتنا موضوعية . لا يصدق على المربع أنه شكل لو كانت رؤيتنا موضوعية لرأيناه ، لأننا لم نرَ مربّعاً بالفعل . وقد افترضنا أن رؤيتنا موضوعية .

فالشكل الذي نراه . إذا كانت رؤيتنا موضوعية ، ينحصر مصداقه بالمستدير إذا كان الشرط ثابتاً حقاً . وأما إذا لم يكن الشرط ثابتاً — أي لم تكن رؤيتنا موضوعية بطبيعتها — فسوف يكون أي شكل هندسي من المحتمل أن يكون مصداقاً للكلي المعلوم بالعلم القبلي . لأننا لا نعلم ما هو الشكل الذي كنا سنراه لو كانت رؤيتنا موضوعية . وإنما نعلم بالشكل الذي نراه فيها . ولكن قد افترضنا أن رؤيتنا غير موضوعية بطبيعتها .

وهكذا نستخلص أن المعلوم بالعلم الاجمالي القبلي كليّ مقيّد بقضية شرطية . وهذا الكليّ المقيّد ينحصر مصداقه بالمستدير إذا كان الشرط في تلك القضية الشرطية ثابتاً . وأما إذا كان الشرط غير صحيح في الواقع فسوف يحتمل أن يكون أي شكل هندسي مصداقاً له .

ويترتب على ذلك أن أيّ قيمة احتمالية تثبت الشرط في تلك القضية الشرطية ، تصبح مثبتة — بنفس الدرجة — لكون المستدير هو المصداق الوحيد

للكلّي المعلوم بالعلم الاجمالي القبلي ، ونافية مصداقية الأشكال الهندسية الأخرى له.

وهذه القيمة الاحتمالية نجدها في الاستقراء الذي ثبت به — تطبيقاً للطريقة العامة — أن رؤيتنا موضوعية ، لأننا نلاحظ اقتران الرؤيّة في عدد كبير من الحالات بمواجهة شيء ، واقتران زوالها بزوال المواجهة . فبتطبيق الطريقة العامة للدليل الاستقرائي ثبت ، بقيمة احتمالية كبيرة ، أن الرؤيّة موضوعية . وبالتالي أن المستدير هو المصداق الوحيد للكلّي المقيّد المعلوم بالعلم الاجمالي القبلي.

وهذه القيمة إذ ثبت كون الشيء الذي أراه مستديراً . مستديراً حقاً . تكون في نفس الوقت حاكمة على القيمة الاحتمالية النافية لذلك المستمدة من العلم الاجمالي القبلي ، تطبيقاً لبديهية الحكومة ، حيث تتوفر في هذه الحالة الفرضية الثانية من الفرضيتين اللتين تفيان لبديهية الحكومة ، لأن المعلوم بالعلم الاجمالي الأول كلي مقيد بقيد ، وهذا الكلّي هناك جامع بين أشكال كل واحد منها يحتمل أن يكون مصداقاً له . فإذا وجدت قيمة احتمالية تنمي احتمال مصداقية أحدهما ، وتحفض قيمة احتمال مصداقية الباقي . كانت حاكمة على القيمة الاحتمالية التي يحددها العلم القبلي . تطبيقاً لبديهية الحكومة .

الاعتقاد بالتماثل بين الأشياء

إننا نعتقد بالتماثل بين الأشياء التي نراها متماثلة . ووجود قاسم مشترك بينها يبرر أن نعبر عنها « بفتة الألفات » أو « فتة الباءات » . وهذا الاعتقاد يقوم على أساس استقرائي ، وذلك لأننا في التطبيق السابق للدليل الاستقرائي أثبتنا أن الواقع الموضوعي للصورة المحسوسة يشابهها في كثير من الخصائص . فإذا كانت الصورة المحسوسة لأشياء متعددة متماثلة . استنتجنا من ذلك : التماثل بين تلك الأشياء . فالتماثل بين الصور المحسوسة نفسها نعرف عليه مباشرة ، والتماثل بين الأشياء المثيرة لتلك الصور مستدل استقرائياً بالتماثل بين الصور نفسها . ما دمت قد عرفنا أن كل صورة محسوسة تشابه الشيء الذي أثارها في الواقع الموضوعي.

ولكن الاعتقاد بالتماثل بين الواقع والصورة لا يكفي وحده لكي نستكشف التماثل بين الأشياء عن طريق التماثل بين الصور ، لأن هذا الاستكشاف بحاجة إلى افتراض أن الجهاز الحسي للإدراك لم يطرأ عليه تغيير ، وذلك لأن تحديد الصورة المحسوسة وتعيين معالمها نتيجة عاملين : أحدهما الواقع الموضوعي ، والآخر الشروط الداخلية الفيزيائية والفسيولوجية والسيكولوجية للإدراك الحسي .

فالجهاز الحسي للإدراك إذا لم يطرأ على شروطه الداخلية أي تغيير . فسوف نحصل على صورة ماثلة للصورة السابقة . متى واجه واقعاً موضوعياً ماثلاً للواقع الموضوعي السابق . وأما إذا اختلفت الشروط الداخلية لجهاز الإدراك ، فمن الممكن أن تختلف طريقته في توليد الإدراكات الحسية . وهذا يعني : أن من المحتمل أن يولد إدراكاً حسياً ماثلاً لإدراك حسي سابق ، عند مواجهة واقع موضوعي مختلف عن الواقع الموضوعي الذي أثار الإدراك الحسي السابق ضمن الشروط السابقة . كما أن من المحتمل أن يولد إدراكاً حسياً مختلفاً عن الإدراك السابق عند مواجهة واقع موضوعي ماثل للواقع الموضوعي الذي أثار الإدراك السابق .

فلكي نثبت التماثل بين الواقعيين الموضوعيين لإدراكين حسيين . يجب أن نحصل على قيمة احتمالية كبيرة تنفي التغير وحدوث عوامل جديدة في البناء الداخلي لجهاز الإدراك .

وإثبات التماثل بالاستقراء يشكل شرطاً أساسياً لإثبات استقرائي آخر ، وهو إثبات سببية (أ) ل (ب) . بوصفها علاقة بين مفهومين مستنتجة بطريقة استقرائية . وعلى أساس العلم الإجمالي البعدي من اقتران الألفات والباءات في التجارب الناجحة . فنحن . لكي نثبت هذه العلاقة بين المفهومين عن هذا الطريق . يجب أن نكتشف انتماء كل الألفات إلى مفهوم واحد ، وكل الباءات إلى مفهوم واحد . ليتاح لنا أن نتعامل مع فئة الألفات وفئة الباءات المقترنتين في التجارب الناجحة - بوصفهما معبرتين عن مفهومين - . وعندئذٍ نستخدم العلم الإجمالي البعدي لنتمية احتمال علاقة السببية بين هذين المفهومين .

تلخيص

وإلى هنا انتهينا من دراسة أربعة أصناف من القضايا اليقينية الست ، وخرجنا بنتيجة محددة ، وهي : أن القضايا التجريبية والحدسية والمتواترة والمحسوسة ، كلها قضايا استقرائية تقوم على أساس تراكم القيم الاحتمالية في محور واحد ، وفقاً للمرحلتين اللتين حددناهما للدليل الاستقرائي .

وهذا لا يعني - بطبيعة الحال - أن اليقين الذاتي بهذه القضايا عند أي فرد يقوم على أساس هاتين المرحلتين للدليل الاستقرائي : إذ لا نشك في أن الإيمان واليقين الذاتي بالواقع الموضوعي للقضية المحسوسة مثلاً ، يقوم عند كثير من الناس على أساس عدم التمييز بين مدلولها الذاتي ومدلولها الموضوعي ، والاعتقاد الخاطئ بأن الإنسان في إدراكه الحسي يتصل بالواقع الخارجي مباشرة . كما أن اليقين الذاتي بالقضية التجريبية كثيراً ما تتدخل فيه عوامل ذاتية وسيكولوجية بحتة ، وكثيراً ما يعبر عن توقع يقوم على أساس العادة والمنبهات الشرطية ، فالطفل الذي يتوقع أن يرتفع ما يحسه من ألم الجوع إذا تناول الطعام ، قد لا يكون مستنداً في توقعه هذا إلى العادة وقوانين الاستجابة الشرطية .

وإنما الذي نعنيه : أن التصديق الموضوعي بالقضايا التجريبية والحدسية والمتواترة والمحسوسة يقوم على أساس الاستدلال الاستقرائي . وتحدد درجته وفقاً لما يفرضه الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية الأولى ومرحلته الثانية .

تفسير القضية الأولية والقضية الفطرية

وإذا طرحنا الأصناف الأربعة من قائمة القضايا اليقينية الست ، بقي في القائمة الأرسطية : الأوليات والفطريات . فما هو موقفنا من هذه القضايا التي يعتبرها المنطق الأرسطي قضايا يقينية ونقاط ابتداء في المعرفة البشرية ، وإلى جانب ذلك يميزها عن الأصناف الأربعة السابقة بأنها قضايا قبلية . أي أن العقل يدركها بصورة مستقلة عن الحس والتجربة ، وليس للحس والتجربة دور في تكوين المعرفة بهذه القضايا إلا على أساس أن التصديق بكل قضية يتوقف على تصور موضوعها ومحمولها . وقدرة الإنسان على التصور ولادة الحس والتجربة اللذين يتحفان الإنسان بصور ومعانٍ كثيرة تشكل لديه المادة الأساسية لتصوراته ؟

إمكان الاستدلال إستقرائياً على القضية الأولية والنظرية

والسؤال الأساس بهذا الصدد هو أنه : إلى أي مدى يمكننا أن نطبق تفسيرنا الاستقرائي للمعرفة على هذه القضايا الأولية . ونفترض أنها قضايا استقرائية نتحكم فيها الاستدلال الاستقرائي بكلتا مرحلتيه . كما نتحكم في أي قضية استقرائية أخرى ؟

وللجواب على ذلك يجب أن نعرف : أن القضية الأولية القبلية – في رأي المنطق الأرسطي – هي : القضية التي يكون محمولها ثابتاً لموضوعها ثبوتاً ضرورياً أولياً . وهذا يعني أننا نواجه في كل الأوليات والفطريات موضوعاً معيناً يستلزم بدون أي سبب خارج عن ذاته محمولاً معيناً . فإذا قلنا إن القضية القائلة : « الكل أعظم من الجزء » من الأوليات . أو إن القضية القائلة : « كل الزوايا القائمة

متساوية ، من الأوليات ، نعي : أن الكل بطبيعته يستلزم أن يكون أعظم من الجزء ، وأن اشترك الزوايا في صفة أنها قائمة يستلزم بطبيعته أنها متساوية .

فهناك - إذن - موضوع يستلزم بطبيعته صفة معينة ، ولا ينفك عنها في أي حال من الأحوال . وعلاقة اللزوم الذاتي هذه بين الموضوع والمحمول ، يمكن - من ناحية مبدئية - الاستدلال عليها استقرائياً ، بأن نضع منذ البدء فرضيتين :

إحدهما أن يكون ثبوت الصفة للموضوع ناتجاً عن استلزامه الذاتي لها ، والأخرى أن يكون ثبوتها له ناتجاً عن سبب خارجي اقترن وجوده مع الموضوع فوجدت الصفة فيه نتيجة لذلك .

وموقفنا من هاتين الفرضيتين يشبه تماماً موقفنا حينما نلاحظ وجود (ب) عقيب (أ) ، فنواجه فرضيتين : إحدهما : أن (أ) سبب لـ (ب) ، والأخرى : أن (ت) هو السبب لـ (ب) وقد اقترن (ت) بـ (أ) فأدعى ذلك إلى ظهور (ب) عقيب (أ) . فالاستلزام الذاتي يوازي (أ) في ذلك الموقف . ونفي الاستلزام الذاتي وافترض وجود سبب خارجي يوازي (ت) . في ذلك الموقف .

وفرضية الاستلزام الذاتي تعبر عن افتراض واحد . وهو علاقة اللزوم والضرورة بين الموضوع والصفة . وعلاقات اللزوم والضرورة مفهومية دائماً تقوم بين المفهومين ، فلا تعني فرضية الاستلزام الذاتي إلا علاقة لزوم واحدة قائمة بين مفهوم « الكل » ومفهوم « أعظم من الجزء » ، أو مفهوم « الزوايا القائمة » ومفهوم « التساوي » .

وفرضية عدم الاستلزام الذاتي تعني : أن ثبوت الصفة للموضوع نتيجة لتدخل سبب معين في ذلك . وهذه الفرضية تعبر عن افتراضات كثيرة جداً ، لأن الشيء المحتمل كونه هو السبب لإيجاد الصفة بدلاً عن علاقة اللزوم ، إذا كان هو السبب حقاً فلا بد من افتراض وجوده مقترناً بالموضوع في جميع حالات وجود الموضوع ، أي أننا بحاجة لتبرير الفرضية الثانية إلى افتراضات بعدد حالات وجود الموضوع مقترناً بتلك الصفة .

وفي حالة مواجهة فرضيتين من هذا القبيل ، يستطيع الدليل الاستقرائي أن يعين لنا الفرضية الأولى منهما ، عن طريق العلم الاجمالي الذي يستوعب الصور الممكنة لاحتمالات وجود ذلك الشيء المحتمل كونه سبباً للصفة ، بدلاً عن علاقة اللزوم ، كما كان العلم الاجمالي الذي يستوعب الصور الممكنة لاحتمالات وجود (ت) ، هو الأساس للاستدلال الاستقرائي على سببية (أ) لـ (ب) . لأن العلم الاجمالي الذي يستوعب احتمالات وجود الشيء المحتمل أن يكون بديلاً عن علاقة اللزوم ، يؤدي إلى تجمع كل قيمه الاحتمالية حول محور واحد ، وهو إثبات علاقة اللزوم بين الموضوع والمحمول ، باستثناء قيمة واحدة وهي قيمة احتمال ان يكون البديل المحتمل عن علاقة اللزوم موجوداً في "كل الحالات التي اقترن فيها الموضوع بالصفة ، فإن هذا الاحتمال حيادي تجاه الفرضية . وأما كل الاحتمالات الأخرى فهي تفترض أن البديل المحتمل من علاقة اللزوم غير موجود . ولو في مرة واحدة على الأقل ، وهذا يعني أن علاقة اللزوم ثابتة .

وبهذا يمكننا أن نتوصل إلى إثبات علاقة اللزوم والضرورة بالدليل الاستقرائي ، وفقاً لطريقته العامة التي شرحناها فيما سبق ، في أي قضية من القضايا التي يعتبرها المنطق الارسطي من الأوليات والفطريات .

ولسنا بحاجة إلى أن ندخل في الحساب قيمة للاحتمال القبلي لعلاقة اللزوم على أساس العلم الاجمالي السابق على الاستقراء . لأن القيمة الاحتمالية للزوم المستمدة من العلم الاجمالي البعدي حاکمة على القيمة القبلية للاحتمال للزوم ، أو للاحتمال نفيه على أي حال ، لما تقدم - في التطبيق الأول - من حكومة القيمة المستمدة من العلم الاجمالي البعدي للاحتمال سببية (أ) لـ (ب) على القيمة المستمدة من العلم الاجمالي القبلي للاحتمال هذه السببية أو احتمال نفيها .

استثناء مبدأ عدم التناقض ومصادر الدليل الاستقرائي

ولكن يوجد استثناءان لهذا التأكيد :

الأول : استثناء مبدأ عدم التناقض . أي القضية القائلة باستحالة اجتماع

التقيضين ، فإن هذه القضية لا يمكن أن نفترض إثباتها بالدليل الاستقرائي ، بل يجب أن نفترض ثابتة ثبوتاً أولياً قالياً ، وذلك لأننا إذا لم نطلق منذ البداية من افتراض مبدأ عدم التناقض ، فكيف يمكن تجميع القيم الاحتمالية في محور واحد ، لأن هذا التجميع يتوقف على أن يكون لكل احتمال من الاحتمالات قدرة على نفي تقيضه ، فإذا لم نفترض منذ البدء عدم التناقض كان من المحتمل في أي احتمال أن لا ينفي تقيضه ، وبالتالي يصبح من المستحيل استخدامه كأداة الإثبات أي شيء .

الثاني : استثناء كل المصادرات التي يحتاجها الدليل الاستقرائي في سيره لاستدلالي ، بما فيها بديهيات نظرية الاحتمال .
ومبدأ عدم التناقض يدخل في هذا الاستثناء أيضاً .

وبعني هذا الاستثناء : أن أي درجة من درجات التصديق بقضية من القضايا – إذا كان الدليل الاستقرائي في سيره الاستدلالي متوقفاً عليها – فلا بد من افتراض تلك الدرجة من التصديق بصورة قبلية ، ولا يمكن استدلالها استقرائياً .

وحينما نؤكد : أن بالإمكان تطبيق الاستدلال الاستقرائي على كل الأوليات الأرسطية إلا في حدود هذين الاستثناءين : لا نعني بذلك : أن تلك القضايا استقرائية فعلاً وليست قبلية ، وإنما نعني : أن بالإمكان نظرياً أن نفسرها على أساس الطريقة التي حددناها للاستدلال الاستقرائي ، ولا ينفي هذا أن تكون قضايا أولية قبلية .

العلامات الفارقة بين القضية الأولية والقضية الاستقرائية

وقد تكون من العلامات الفارقة بين القضية الاستقرائية والقضية الأولية القبلية . نوع الدور الذي يمكن أن تلعبه الشواهد والأمثلة الإضافية . فأي قضية تزداد وضوحاً وترسخ أكثر فأكثر عند الحصول على شواهد وأمثلة جديدة ، تعتبر قضية استقرائية . وأي قضية لا يعززها الحصول على شواهد وأمثلة إضافية ،

وتتمتع بدرجة من الوضوح لا تزداد كلما ازدادت الشواهد والأمثلة ، تعتبر قضية أولية قبلية ، لأنها إذا كانت لا تستمد وضوحاً أكبر من الشواهد الاستقرائية الإضافية ، فهذا يعني أن وضوحها ذاتي ومنفصل عن الاستقراء . أي أنها قضية أولية قبلية .

فالقضية القائلة : « $1 + 1 = 2$ » ، حين يعيها الانسان ويؤمن بها ، لا يجد أي تأثير لزيادة الشواهد التطبيقية لهذه المعادلة في منح القضية وضوحاً أكبر في نفسه ، لأنها قضية قبلية . وخلافاً لذلك القضية القائلة : « إن المعادن تتمدد بالحرارة » . فإنه كلما حصل الانسان على أمثلة وشواهد جديدة مؤيدة لذلك ازدادت القضية وضوحاً . وهذا يعني ارتباطها العضوي بالأمثلة والشواهد ، وبالتالي أنها قضية استقرائية .

ولكن هذه العلامة الفارقة لا يمكن استخدامها والاستفادة منها بسهولة في التمييز بين القضية قبلية والقضية الاستقرائية . لأن كثيراً من القضايا الاستقرائية التي تملك عدداً هائلاً من الشواهد والأمثلة في حياة الانسان ، تصل — نتيجة لذلك — إلى درجة من الوضوح لا تسمح عادة بأن ندرك أي نموها على أساس شواهد إضافية .

فالقضية القائلة : « كل إنسان فصلت رقبته عن جسده بموت » . و « كل نار حارة » استقرائية ، ولكنها بدرجة من الوضوح — نتيجة لامتداد الاستقراء الذي يدعما . واستيعابه عدداً هائلاً من الشواهد والحالات المؤيدة — حتى ل يبدو أن وضوحها لا مجال فيه للزيادة . فنحن — عادة — لا نتعامل مع القضايا الاستقرائية التي هي من هذا النوع في بدايات تكوينها الذهني . لكي نستطيع أن ندرك بسهولة مدى ارتباطها بالأمثلة والشواهد . وإنما نواجه هذه القضايا — عادة — بعد أن تكون قد أحرزت درجة كبيرة جداً من الوضوح على أساس الأمثلة والشواهد . وفي هذه المرحلة قد لا نلاحظ فرقا بينها وبين أي قضية قبلية في عدم ازدياد وضوحها بازدياد الأمثلة والشواهد .

وهناك علامة فارقة أخرى . وهي : شعور الانسان بإمكان التنازل عن الاعتقاد المطلق بقضية ما إذا توفرت بعض القرائن ضدها : فإذا تحدث عدد كبير من

الثقات عن شخص معين رأوا بأنفسهم أن رقبته فصلت عن جسده فلم يمت ، بل ظل يتكلم كما كان يتكلم قبل ذلك ، فمن المحتمل أن توجد شهادات هؤلاء الثقات احتمالاً - ولو ضئيلاً - لصدق هذه الحادثة بصورة استثنائية . ولكننا مهما نفترض من شهادات ثقات بأنهم رأوا بأعينهم شيئاً موجوداً ومعدوماً في نفس الوقت ، لا نجد في أنفسنا أي استعداد لتقبل احتمال ذلك .

وتوجد علامة فارقة ثالثة : وهي : أن القضية الاستقرائية ، مهما كان الاستقراء الذي يدعمها شاملاً ، لا يمكن أن تكون قضية مطلقة صادقة على أي عالم من العوالم المفترضة ، وإنما يختص صدقها بالعالم الخارجي المعاش الذي وقع الاستقراء فيه ، بينما تتمتع القضية الأولية القبلية بصدق مطلق لا يختص بهذا العالم ، بل يمتد إلى أي عالم يمكن افتراضه .

فالقضية القائلة : « كل نار حارة » قضية استقرائية ، لأنها رغم وضوح صدقها على حقائق هذا العالم الخارجي المعاش . ليس من الضروري أن تكون صادقة على أي عالم آخر مفترض ، بل بالإمكان أن نفترض عالماً توجد فيه نيران غير حارة ، ولا يوجد في نفوسنا رفض لهذا الافتراض . وأما القضية القائلة : « إن النقيضين لا يجتمعان » . أي أن النفي والإثبات لا يصدقان معاً . فهي قضية تصدق على أي عالم نفترضه ، وليس بإمكاننا أن نحتمل وجود عالم يتعايش فيه النفي والإثبات . وهذا يعني أنها قضية منفصلة عن الاستقراء ، لأن الاستقراء لا يمكن أن يعطي هذا التعميم في الصدق ، وإنما يبرهن على الصدق في إطار العالم الذي يمارس الاستقراء فيه .

فهذه ثلاث علامات فارقة يمكن على أساسها أن نميز بين القضايا الأولية القبلية والقضايا الاستقرائية ، وأن نبرهن على أن عدداً من الأوليات والفطريات يعتبر أولياً قبلياً ، إذا تأكدنا من توفر خصائص القضايا القبلية فيه ، وهي باختصار :

١ - عدم ازدياد الوضوح تبعاً لازدياد الأمثلة والشواهد .

٢ - عدم استعداد الانسان لتقبل احتمال أي استثناء للقضية ، مهما افترضنا وجود شواهد للاستثناء .

٣ - الصديق المطلق للقضية الممتد إلى غير العالم الخارجي من العوالم الأخرى
لمفترضة .

إمكان الاستدلال استقرانياً على القضية النظرية

تقدم أن المنطق الأرسطي قسّم القضايا إلى أولية وثانوية ، وصنّف القضايا الأولية اليقينية إلى ستة أصناف . واعتبر أي قضية تستنتج من تلك القضايا الأولية ، قضية نظرية يتشكل منها البناء العلوي للمعرفة . وكما تستنتج القضية النظرية من قضايا أولية مباشرة ، قد تستنتج أيضاً من قضايا نظرية قد استنتجت بدورها من قضايا أولية .

وهكذا تنشأ القضايا النظرية وتولد عن القضايا اليقينية الأولية . بصورة مباشرة أو غير مباشرة . والشكل الوحيد لاستنتاج القضية النظرية اليقينية والبرهنة عليها هو الاستنتاج القياسي الذي تتضمن نتيجته في مقدماته التي تبرهن على تلك النتيجة .

وقد عرفنا علاقة الاستقراء بالقضايا اليقينية الست ، واكتشفنا الطابع الاستقرائي لأكثر تلك القضايا . والسؤال الآن : ما هي علاقة الاستقراء بالقضايا النظرية . كالقضية القائلة — مثلاً — : « زوايا المثلث تساوي قائمتين » ؟ .

وفي مجال الجواب على هذا السؤال يجب أن نميز بين نقطتين : إحداهما : نفس القضية النظرية ، والأخرى : سلامة الطريقة التي تم بموجبها استنتاج تلك القضية والبرهنة عليها .

أما نفس القضية النظرية ، فلا شك أن بالإمكان تطبيق الاستدلال الاستقرائي عليها ، والتوصل عن طريقه إلى التصديق بها بوصفها قضية استقرائية ، بدلا عن التصديق على أساس البرهان واستنباط تلك القضية من قضايا قبلية . فمساواة زوايا المثلث لقائمتين مثلاً بالإمكان . بدلا عن استنتاجها من المصادر الأولية للهندسة الاقليدية . أن ينطبق عليها الاستدلال الاستقرائي ، بنفس الطريقة التي أوضحنا

بها إمكان تطبيق الاستدلال الاستقرائي على الأوليات من القضايا اليقينية الست ، بأن نضع في البدء فرضيتين : إحداهما فرضية استلزام المثلث للمساواة بين زواياه الثلاث وقائمتين ، والأخرى : فرضية استناد هذه المساواة إلى سبب خارجي معين نرمز إليه : (ت) .

وحينما نلاحظ بالاستقراء اقتران المثلث . في كل الحالات التي لاحظناها ، بتلك المساواة ، ينشأ علم إجمالي يستوعب احتمالات وجود (ت) وعدمه في كل تلك الحالات ، وتتجمع نتيجة لهذا العلم قيم احتمالية كبيرة في محور واحد ، وهو محور الفرضية الأولى ، لأن كل الاحتمالات الممكنة بشأن (ت) تقريباً تتضمن افتراض عدمه ولو في حالة واحدة على الأقل ، وهذا يكفي لإثبات التلازم ، وتكون القيمة المستمدة عن هذا العلم لاحتمال التلازم حاکمة على قيمة الاحتمال القبلي ، كما رأينا في التطبيق الأول للدليل الاستقرائي على سببية (أ) لـ(ب) .

وأما سلامة الطريقة التي يتم بموجبها استنتاج القضية النظرية . حينما يراد استنباطها من قضايا قبلية بمناهج الاستنباط : فتارة ينظر إلى هذه السلامة من زاوية الممارس لاستنباط القضية النظرية عند ممارسته فعلاً للاستدلال وتنسيقه للمقدمات . وأخرى ينظر إليها من زاوية شخص يريد أن يقيم ذلك الاستنباط . دون أن يعيش مراحل ويستوعب مقدماته . وقد يكون هذا الشخص هو نفس الممارس في زمن متأخر حينما يريد أن يقيّم استنباطه السابق .

أما من الزاوية الأولى : فهناك قناعة تحصل لدى الممارس للاستنباط عند ممارسته بأنه على صواب في اختيار المقدمات المناسبة . واجتياز المراحل المتتالية في عملية الاستنباط . بمعنى أنه يتأكد - عادة - بأن الاستنتاج سليم . وأن النتيجة تلزم من المقدمات التي مهّدها لاستنباط تلك النتيجة منها . وأنه لم يُغفل شيئاً من المقدمات التي يجب أن تساهم في استنباط النتيجة . وإذا كان الاستنباط يمر بمراحل حتى يصل إلى إثبات القضية النظرية المطلوبة . فلا بد للممارس أن يتأكد من سلامة المراحل جميعاً . ويقتنع بأنه على صواب في انتقاله من كل مرحلة إلى المرحلة التالية .

وهذه القناعة لا تقوم على أساس الاستقراء . وإنما هي قناعة مباشرة يستبعد فيها الممارس غفلته عن أي مغالطة أو خطأ قد يندس في إحدى مراحل الاستدلال .

وأما من الزاوية الثانية ، فبالامكان أن يقيّم ذلك الاستنباط على أساس استقرائي . بأن تلاحظ نسبة الأخطاء التي وقع فيها الممارس إلى مجموع ممارساته فيما مضى . وتحدد على أساس هذه النسبة درجة احتمال وقوع الخطأ في ذلك لاستنباط الذي يحاول تقييمه . وهذا التحديد استقرائي . لأن تلك النسبة لوحظت من خلال استقراء الممارسات السابقة ، واستخدمت كدليل استقرائي على أن وقوع الخطأ بتلك النسبة ليس صدفة . وإنما يعبر عن نسبة عوامل الخطأ إلى عوامل الإصابة . وبذلك تحدد درجة احتمال الخطأ أو احتمال الإصابة على أساس تلك النسبة .

ولكي نحصل على تلك النسبة يجب أن نفترض مسبقاً قناعات شخصية غير استقرائية . من نوع تلك القناعة التي تحدثنا عنها من الزاوية الأولى . أي أننا حينما نلاحظ الممارسات السابقة ونتعرف على درجة وقوع الخطأ فيها ، يجب أن نفحص تلك الممارسات فحصاً مباشراً . ونحصل على اقتناعات شخصية بصواب بعضها وخطأ البعض الآخر . لنصل من ذلك إلى نسبة الخطأ إلى الصواب في تلك الممارسات ، ثم نعمم تلك النسبة - وفقاً لمناهج الاستدلال الاستقرائي - على الممارسات التالية . فتحدد قيمة احتمال الصواب في أي ممارسة تالية على أساس تلك النسبة .

هل توجد معرفة عقلية قبلية

أشرنا مراراً فيما تقدم إلى الخلاف الأساس بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي حول مصدر المعرفة وأساسها ، ويمكننا أن نعتبر هذا من أهم الخلافات الفلسفية التي عاجلها الفكر البشري على مر العصور ، فقد انقسم المفكرون إزاء هذه المشكلة إلى قسمين :

القسم الأول : آمن بأن المعرفة البشرية ذات أساس عقلي . وفيها جانب قبلي يتوصل اليه الانسان بصورة مستقلة عن الخبرة الحسية والتجربة .

والقسم الثاني : آمن بأن التجربة هي الأساس العام الوحيد الذي يعمون الانسان بكل ألوان المعرفة التي يزخر بها الفكر البشري . ولا توجد لدى الانسان أي معارف قبلية بصورة مستقلة عن التجربة . وحتى ما يبدو في أعلى درجات التأصل في النفس البشرية من قضايا الرياضة والمنطق نظير $1 + 1 = 2$: يرجع - في التحليل - إلى التجربة التي عاشها الانسان على مر الزمن .

فالانسان حينما يمارس التجارب الحياتية والعملية . ويحاول تفسيرها . ليس أعزل على الرأي الأول . بل هو مسلح بتلك المعارف القبلية التي تكون الرصيد الأساس للمعرفة . ويقوم بدور المصباح الذي ينير للتجربة طريقها . ويوحي للانسان بتفسير ما يمارسه من تجارب .

وأما على الرأي الثاني فالانسان أعزل تماماً لا يملك شيئاً سوى بصيص النور الذي يجده في تجاربه . فلا بد له أن يفسر تجربته على أساس هذا النور . دون أن يستمد في موقفه ضوءاً من أي معرفة قبلية .

وقد قام المذهب العقلي على أساس الرأي الأول ، وقام المذهب التجريبي على أساس الرأي الثاني .

وكانت أهم نتيجة ترتبت على المذهب التجريبي هي القول : بأن بدايات المعرفة البشرية كلها جزئية . لأن الخبرة الحسية هي التي تشكل بداية المعرفة . والخبرة الحسية لا تتصل مباشرة إلا بخالة أو بعدد من الحالات الجزئية ، وهذا يعني : أن أي قضية كلية تتجاوز نطاق تلك الحالات التي دخلت في خبرتنا مباشرة . لا مبرر لليقين بها ما دامت تتجاوز نطاق الخبرة الحسية المباشرة .

وعلى عكس ذلك المذهب العقلي الذي يؤمن بمعارف قبلية ، فإن بإمكانه أن يفترض اليقين بالقضية الكلية . وتفسير ذلك على أساس المعارف القبلية .

وحينما ندرس المذهب العقلي والمذهب التجريبي . ونقارن بينهما . يجب أن نتخذ مقياساً نقيس في ضوءه هذين المذهبين . وهذا المقياس يتكوّن من الحد الأدنى المعروف به عموماً من درجات التصديق بقضايا العلوم الطبيعية . وقضايا المنطق والرياضة . فهناك حد أدنى من درجات التصديق بهذه القضايا متفق عليه — عادة — بين العقليين والتجريبيين . فأني مذهب لا يستطيع أن يبرر ذلك الحد الأدنى يتوجب رفضه . وأي اتجاه ينسجم مع ذلك الحد الأدنى من التصديق — على الأقل — فهو اتجاه معقول في تفسير المعرفة البشرية .

وعلى أساس هذا المقياس سوف نقارن بين المذهبين :

أولاً : في ضوء الحد الأدنى من درجات التصديق المتفق عليها لقضايا العلوم الطبيعية . .

وثانياً : في ضوء الحد الأدنى من درجات التصديق المتفق عليها لقضايا المنطق والرياضة .

إن قضايا العلوم الطبيعية تحظى لدى العقليين بدرجة من التصديق عالية ، تبلغ في بعض الأحيان إلى اليقين ، بينما ينكر التجريبيون اليقين بالقضية العلمية القائمة على أساس الاستقراء ، لأنها تحتوي تعميماً يتجاوز نطاق الخبرة الحسية المباشرة ، ولكنهم — على الأغلب — يؤمنون بأنها تحظى بدرجة احتمالية عالية من التصديق على أساس الشواهد الاستقرائية ، والتجارب الناجحة التي تؤيد التعميم ، وأن هذه الدرجة تنمو وتكبر باستمرار كلما ازدادت الشواهد المؤيدة في مجال التجربة والاستقراء . وهذا يعني أن الحد الأدنى من درجات التصديق لقضايا العلوم الطبيعية المنفق عليه عادة ، هو درجة احتمالية عالية ، متزايدة باستمرار كلما ازدادت الشواهد الاستقرائية .

وهنا نتساءل : أي المذهبين : العقلي أو التجريبي أقدر على تفسير هذا الحد الأدنى من درجات التصديق وتبريره ؟

ويمكننا الجواب على ذلك في ضوء الفصل السابق من هذا الكتاب ، فقد عرفنا أن هذه الدرجة من التصديق لا يمكن أن تفسر إلاّ على أساس نظرية الاحتمال وتطبيقها في المجال الاستقرائي . وللنظرية بديهاتها التي تتوقف عليها . وهذه البديهيات بعضها ذو طابع رياضي بحث وبعضها غير رياضي ، وما لم يسلم بتلك البديهيات لا يتاح تطبيق نظرية الاحتمال لتنمية احتمال القضية العلمية . فمن الضروري — إذن — أن يفرض أن تلك البديهيات قضايا قبلية ثابتة بصورة مستقلة عن الاستقراء ، وهذا ينسجم مع المذهب العقلي ، ولكنه لا يتفق مع المذهب التجريبي .

فالذهب التجريبي مضطر — بحكم فرضيته التي يتبناها عن مصدر المعرفة — إلى القول بأن تلك البديهيات التي تحتاجها نظرية الاحتمال . مستمدة من التجربة أيضاً . ما دامت التجربة في رأيه هي المصدر الوحيد للمعرفة (أو — على الأقل — إلى التمول بأن غير ما كان منها ذا طابع رياضي بحث مستمد من التجربة) ، وبذلك نفقد أي أساس لتنمية الاحتمالات الاستقرائية . لأن بديهيات الاحتمال

تصبح . على هذا الافتراض . بنفسها احتمالات بحاجة إلى أساس لتبنيها . وهكذا نجد أن المذهب التجريبي لا يمكنه أن يفسر الحد الأدنى من التصديق الذي تحظى به القضية العلمية .

٢ - قضايا الرياضة والمنطق

وأما قضايا الرياضة والمنطق ، فقد كانت باستمرار تضع المذهب التجريبي أمام مشكلة . وهي : تفسير اليقين المعترف به عادة للقضايا الرياضية والمنطقية . وتبرير الفرق بينها وبين قضايا المعرفة في العلوم الطبيعية . فإن الرأي السائد : أن القضية المنطقية والرياضية تتمتع باليقين . فإذا كانت المعرفة كلها تقوم على أساس التجربة والاستقراء . فهذا يعني : أن القضية الرياضية القائلة : $4 = 2 + 2$ ، أو « أن الخط المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين » استقرائية . وإذا كانت استقرائية فسوف تصبح على مستوى قضايا العلوم الطبيعية . وبزول أي فرق بين قضايا المنطق والرياضة ، وقضايا العلوم الطبيعية . ومن أجل ذلك يجد المذهب التجريبي نفسه مضطراً إلى اختيار أحد الموقفين التاليين : فإما أن يحتفظ لقضايا المنطق والرياضة بامتيازها الخاص على قضايا العلوم الطبيعية . وإما أن يسلم بعدم وجود أي امتياز بينهما .

وكلا الموقفين محرج بالنسبة إلى المذهب التجريبي :

أما الموقف الأول : فلأنه لا يمكنه أن يحتفظ لقضايا المنطق والرياضة بامتيازها الخاص ويقينها الذي تتميز به عن قضايا العلوم الطبيعية . ما لم يسلم بأنها ليست استقرائية . ويعترف بأنها قضايا عقلية قبلية .

وأما الموقف الثاني : فالمشكلة فيه تبدأ من إدراك الفرق بين قضايا الرياضة والمنطق . وقضايا العلوم الطبيعية . بصورة لا تسمح باتخاذ هذا الموقف .

الفروق بين قضايا العلوم الطبيعية وقضايا الرياضة والمنطق

ويمكن تلخيص الفرق بين قضايا الرياضة والمنطق ، وقضايا العلوم الطبيعية في النواحي الآتية :

١ - ان قضايا الرياضة والمنطق تبدو يقينية ، بدرجة لا يمكن أن تنصور إمكان الشك فيها ، على عكس قضايا العلوم الطبيعية . فهناك فرق كبير بين « $1 + 1 = 2$ » أو « ان المثلث له ثلاث اضلاع » أو « أن اثنين نصف الأربعة » . وبين قضايا العلوم الطبيعية ، نظير « ان المغناطيس يجذب الحديد » و « المعدن يتمدد بالحرارة » و « الماء يغلي إذا صار حاراً بدرجة مائة » و « كل إنسان يموت » . فإن القضايا الأولى لا تنصور إمكانية الشك فيها بحال . بينما يمكن أن نشك في القضايا الطبيعية من النوع الثاني . مهما كنا متأكدين من صدقها .

فلو أن عدداً كبيراً من الناس ، الموثوق بفهمهم وإدراكهم للتجارب العلمية . أخبرونا بوجود نوع من الماء لا يغلي بالحرارة . أو أن بعض المعادن لا تتمدد بالحرارة . لتوقف إيماننا بالقضية العامة . بينما لا نستطيع أن تنصور الشك في الحقيقة الرياضية القائلة : « إن الاثنين نصف الأربعة » ولو أخبرنا أكبر عدد ممكن من الناس بأن الاثنين أحياناً يكون ثلث الأربعة ! .

٢ - ان تكرار الأمثلة والتجارب لا أثر له بالنسبة إلى القضية الرياضية . بينما يلعب دوراً إيجابياً كبيراً في القضايا الطبيعية . فنحن كلما نجد أمثلة أكثر لتمدد المعادن أو غليان الماء بالحرارة ، ونمارس عدداً أكبر من التجارب بهذا الصدد ، نزداد تأكيداً من التعميم ووثوقاً به . وإذا وجدنا قطعة مغناطيسية واحدة تجذب الحديد لم يكفنا ذلك لكي نؤمن بأن كل مغناطيس يجذب الحديد . ما لم نكرر التجربة ونستوعب عدداً أكبر من الأمثلة والنماذج .

ولكن الأمر بالنسبة إلى القضايا الرياضية والمنطقية يختلف اختلافاً كبيراً . فإن الانسان في اللحظة التي يستطيع فيها أن يجمع خمسة كتب وخمسة كتب أخرى . ويعرف أن مجموعها عشرة . يمكنه أن يحكم بأن كل خمستين تساوي

عشرة ، سواء كانت الأشياء المحدودة كتباً أو أشياء أخرى . ولا يزداد اليقين بهذه الحقيقة ترسخاً بتكرار الأمثلة وجمع النماذج العديدة .

وبتعبير آخر : إن اليقين بهذه الحقيقة الرياضية يصل منذ اللحظة الأولى من إدراكها إلى درجة كبيرة لا يمكن أن يتجاوزها ، بينما نجد اعتقادنا بالقضايا الطبيعية يزداد باستمرار كلما تظافرت التجارب وأكدت باستمرار صدق القضية وموضوعيتها .

٣ - ان قضايا العلوم الطبيعية . وإن كانت تستبطن تعميماً وتجاوزاً عن حدود التجربة ، ولكن هذا التجاوز المستبطن لا يتعدى حدود عالم التجربة وإن تعدى نطاقها الخاص . فنحن حين نقرر أن الماء يغلي لدى درجة معينة من الحرارة ، نتجاوز المياه التي وقعت في نطاق تجاربنا الخاصة إلى سائر المياه في هذا الكون . ولكننا إذا اجتزنا عالم التجربة ، وتصورنا عالماً آخر غير هذا العالم الذي نعيش فيه . فمن الممكن أن نتصور الماء في ذلك العالم وهو لا يغلي عند تلك الدرجة المعينة من الحرارة ، ولا نجد مسوغاً لتعميم القضية القائلة بأن الماء يغلي عند درجة معينة على ذلك العالم الآخر . وهذا يعني أن التعميم في تلك القضية إنما كان في حدود العالم الخارجي الذي وقعت التجربة فيه .

وعلى عكس ذلك القضايا الرياضية والمنطقية ، فإن الحقيقة الرياضية القائلة : « إن $2 \cdot 2 = 4$ » صادقة على أي عالم نتصوره . ولا يمكننا أن نتصور عالماً تنتج فيه عن مضاعفة الاثنين خمسة . ومعنى ذلك أن التعميم في القضية الرياضية يتخطى حدود الكون المعاش ، ويشمل كل ما يمكن أن يفترض من أكوان .

هذه فروق ثلاثة بين قضايا الرياضة والمنطق . وقضايا العلوم الطبيعية جعلت المذهب التجريبي في مشكلة ، لأنه مطالب بتفسيرها . مع أنه يعجز عن ذلك ما دام يؤمن بأن المصدر الأساس لكل تلك القضايا واحد . وأنها مستمدة جميعاً من التجربة بطريقة واحدة .

وقد اضطر المذهب التجريبي لفترة من الزمن أن يتخذ الموقف الثاني ، فيعلن

المساواة بين قضايا الرياضة والمنطق ، وقضايا العلوم ، وينزل بقضايا الرياضة والمنطق عن درجة اليقين ، ويمنحها نفس الدرجة التي يعطيها لقضايا العلوم الطبيعية ، وهي درجة احتمالية مهما كبرت . وبهذا تصبح الحقيقة القائلة : « إن $1 + 1 = 2$ » قضية احتمالية في رأي التجريبيين ، تحمل كل نقاط الضعف المنطقية التي تشتمل عليها الطريقة العلمية في الاستقراء ، أي طريقة التعميم وتجاوز حدود التجربة .

وكان هذا الإعلان والقول من المذهب التجريبي من أكبر الأدلة ضده ، ومن الشواهد التي تدل عليه ، وثبت فشله في تفسير المعرفة البشرية . بينما لم يكن المذهب العقلي مضطراً إلى التورط فيما وقع فيه المذهب التجريبي . لأن المنطق العقلي - نظراً إلى إيمانه بوجود معارف قبلية سابقة على التجربة - أمكنه أن يفسر الفرق بين قضايا الرياضة والمنطق ، وقضايا العلوم الطبيعية . بأن قضايا الرياضة والمنطق مستمدة من معارف سابقة على التجربة . وقضايا الوجود في الطبيعة مستمدة من التجربة . وما دامت طريقة المعرفة مختلفة فيهما فمن الطبيعي أن تختلفا في طبيعة المعرفة ودرجتها .

موقف المنطق الوضعي من هذه الفروق

وبقي المذهب التجريبي يعاني من هذه المشكلة أو هذا النقص في تفسير المعرفة . حتى حاول المناطقة الوضعيون المحدثون أن يسدوا هذا النقص . ويعالجوا تلك المشكلة علاجاً واقعياً قائماً على أساس الاعتراف بالفرق بين قضايا الرياضة والمنطق . وقضايا العلوم الطبيعية . بدلاً عن التهرب من هذه الحقيقة وإنكارها . كما كان يصنع المذهب التجريبي . ويتلخص موقف المنطق الوضعي من القضية الرياضية : في تقسيم قضايا الرياضة إلى قسمين :

أحدهما : قضايا الرياضة البحتة التي لا تتصل بالخبرة الحسية من قبيل : $1 + 1 = 2$.

والقسم الآخر : قضايا الرياضة التطبيقية كمبادئ الهندسة الأقليدية ، من قبيل القضية القائلة : « إن الخطين المستقيمين يتقاطعان في نقطة واحدة فقط » .

أما قضايا الرياضة التي تنتمي إلى القسم الأول فهي في أصولها ومبادئها الأولية قضايا منطقية ، وكل القضايا المنطقية والرياضية البحتة تتمتع بالضرورة واليقين ، لكونها قضايا تكرارية لا تخبر عن شيء إطلاقاً . فيقينا بأن $2 + 2 = 4$ ليس نتيجة لوجود خبر مضمون الصحة ومؤكد التطابق مع الواقع في هذه القضية الرياضية ، وإنما هو نتيجة لحل هذه القضية من الإخبار وكونها تكرارية .

ولكي نتضح الفكرة في ذلك يجب أن نشير إلى معنى القضايا التكرارية والإخبارية ، فإن المنطق الوضعي يقسم القضايا إلى قسمين :

أحدهما : القضايا الإخبارية ، وهي : كل قضية نتحننا بعلم جديد ، وتصف الموضوع بوصف لم يكن مستتبناً في الموضوع نفسه . فإن الإنسان مثلاً بوصفه إنساناً ليس معناه أنه يموت . وسقراط بوصفه انساناً معيماً لا يعني أنه استاذ افلاطون . فإذا قلنا : « إن كل انسان يموت » أو « ان سقراط أستاذ افلاطون » كنا نقرر بذلك وصفاً جديداً للانسان غير مجرد أنه إنسان ، ووصفاً جديداً لسقراط غير مجرد أنه سقراط ، وبذلك تكون القضية إخبارية تركيبيه .

والقسم الآخر : القضايا التكرارية ، وهي كل قضية تكرر عناصر الموضوع بعضها أو كلها . فلا تضيف إلى علمنا به شيئاً جديداً سوى إبرازها لتلك العناصر ، بحيث تصبح مذكورة ذكراً صريحاً بعد أن كانت متضمنة ، نظير قولك : « الأعزب ليس له زوجة » ، فإن هذا الوصف السلبي متضمن في كلمة « الأعزب » . لأن الأعزب هو عبارة عن لا زوجة له من الرجال ، فلم تضيف هذه القضية إلى علمنا بالأعزب علماً جديداً . وبذلك تكون قضية تكرارية .

ففيما يتصل ببحثنا الذي نعالجه الآن يحاول المناطقة الوضعيون من التجريبيين أن يدرجوا قضايا الرياضة البحتة والمنطق كلها في القضايا التكرارية . ويفسروا الضرورة واليقين فيها على أساس خلوها عن الإخبار ، وعقمها عن إعطاء معرفة

بالموضوع. ففي الحقيقة الرياضية القائلة : « إن $1 + 1 = 2$ » لا نجد إلا تكراراً حقيقياً ، لأن (٢) رمز يدل على نفس ما يدل عليه (١ + ١) ، فقد استخدمنا في هذه القضية رمزين متكافئين يدلان على عدد معين ، وقلنا : إن أحدهما يساوي الآخر ، فهو في قوة قولنا : « إن $2 = 2$ » . وكذلك الأمر في أي قضية أخرى من هذا القبيل .

وأما قضايا الرياضة التطبيقية من قبيل بديهيات هندسة اقليدس ، فهي تختلف عن قضايا الرياضة البحتة : لأنها تشتمل على إخبار جديد ومعرفة جديدة . وأكبر الظن أن المناطق الوضعية يسلّمون بأنها قضايا إخبارية . فمثلا : القضية القائلة : « إن الخط المستقيم أقصر خط يصل بين نقطتين » لا يمكن القول بأنها قضية تكرارية . بل هي قضية إخبارية ، لأن الخط المستقيم - وهو موضوع القضية - لا يتضمن كونه أقصر خط يصل بين نقطتين . فالقضية ليست مجرد إبراز لعنصر متضمن في مدلول كلمة « الخط المستقيم » . بل هي إبراز لعنصر جديد .

ولكن المنطق الوضعي لا يقر القول بأن قضايا الرياضة التطبيقية قضايا عقلية ضرورية . ولا يمنحها الضرورة التي اعترف بها لقضايا الرياضة البحتة . فبديهيات الهندسة الاقليدية - مثلاً - لا تتمتع بالضرورة التي تتمتع بها قضايا الرياضة البحتة .

وقد كتب بعض المناطق الوضعية يقول : « وكان يقال أيضاً عن هندسة اقليدس مثلاً . أو أي بناء استنباطي آخر : أنه يستنتج نظرياته من بديهيات . والبديهيات لا تحتاج الى برهان . لأنها واضحة بذاتها وصادقة بالضرورة . مع أن كون الشيء واضحاً بذاته أمر نسبي يتوقف على علمنا السابق . . . ولكنك تستطيع منطقياً أن لا تسلم بصحة ذلك العلم السابق . فلا تعود البديهية المزعومة واضحة بذاتها . فلقد لبث نسق اقليدس في الهندسة مدى قرون طويلة مفروضاً فيه أنه قائم على بديهيات واضحة بذاتها . وأن ذلك معناه الصدق الذي لا يتطرق اليه الشك . . . ولكن هذا الظن قد تبين اليوم ما فيه من خطأ . فبناء هندسات لا اقليدية قد أظهر أن من الممكن إقامة نسقات هندسية على أساس بديهيات أخرى

غير بديهيات اقليدس . فنتهي الى نتائج تختلف عن نتائج (١) .

نقد موقف المنطق الوضعي

ونعلق على هذا الموقف من قضايا الرياضة بما يلي :

أولاً : اذا افترضنا أن قضايا الرياضة البحتة تكرارية كلها . فهل يكفي القول بذلك لحل المشكلة . وتفسير الفرق بين القضية الرياضية وقضايا العلوم الطبيعية على أساس المنطق التجريبي ؟

ونجيب على ذلك بالنفي . لأن من حقنا أن نطالب المنطق التجريبي بتفسير الضرورة واليقين في القضايا التكرارية .

ولنأخذ القضية التكرارية النموذجية القائلة : « إن (أ) هي (أ) » . فإن مرد اليقين بهذه القضية الى الايمان بمبدأ عدم التناقض . وهو المبدأ القائل : « إن النفي والإثبات يستحيل اجتماعهما » . لأننا لو لم نؤمن بهذا لكان من الممكن أن لا تكون (أ) هي (أ) . وإنما كانت (أ) هي (أ) على أساس استحالة اجتماع النقيضين في وقت واحد .

واذا عرفنا أن مبدأ عدم التناقض هو أساس الضرورة واليقين في القضايا التكرارية . فما هو تفسير الضرورة واليقين في نفس هذا المبدأ بالذات ؟

ولا يمكن للمنطق الوضعي أن يجيب على ذلك بأن هذا المبدأ يشتمل على قضية تكرارية أيضاً . لأن القضية التي يعبر عنها المبدأ إخبارية وليست تكرارية : « والاستحالة التي يحكم بها ليست مستبطة في اجتماع النقيضين . بمعنى أننا حين نقول : « اجتماع النقيضين مستحيل » لا نستخرج هذه الاستحالة من نفس مفهوم

(١) المنطق الوضعي . ص ٢٢٤

اجتماع التقيضين ، لأنها ليست من عناصر هذا المفهوم . ولهذا كان قولنا ذلك يختلف عن قولنا : « اجتماع التقيضين هو اجتماع التقيضين » ، وهذا الفارق المعنوي بين القولين يبرهن على أن القول الأول ليس مجرد قضية تكرارية .

وما دام مبدأ عدم التناقض قضية إخبارية تركيبية فالمشكلة تعود من جديد . لأن المنطق التجريبي مطالب عندئذ بتفسير الضرورة واليقين في هذه القضية الإخبارية . فإن زعم أن هذه القضية الإخبارية مستمدة من التجربة كسائر القضايا الطبيعية أصبح عاجزاً عن تفسير الفرق بينها وبين القضايا الطبيعية ، وإذا اعترف المنطق التجريبي بأن مبدأ عدم التناقض يعبر عن معرفة عقلية سابقة على التجربة ، ويستمد ضرورته من طابعه العقلي الأصيل ، كان هذا يعني : هدم القاعدة الأساسية في المذهب التجريبي . وإسقاط التجربة عن وصفها المصدر الأساس للمعرفة البشرية .

و بكلمة أخرى : إن قضية « (أ) هي (أ) » التي يعترف المنطق الوضعي لها باليقين بوصفها تكرارية ، هل تساوي قولنا : « (أ) من الضروري أن تكون (أ) أو من المستحيل أن لا تكون (أ) » ، أو تساوي قولنا : « (أ) هي (أ) فعلاً » دون أن نحكم بضرورة الإثبات أو استحالة النفي . فإن كانت تساوي القول الأول فهي قضية إخبارية وليست تكرارية . لأن الضرورة والاستحالة ليست متضمنة في مفهوم (أ) الذي هو موضوع القضية . وإن كانت تساوي القول الثاني فهذا يعني الاعتراف بتجريدها من عنصر الضرورة . وجعل القضية القائلة : « الماء هو ماء » على مستوى القضية القائلة : « الماء ينجمد في درجة صفر » .

ثانياً : ان قضايا الرياضيات التطبيقية ليست ضرورية الصدق ضرورة مطلقة . ولكنها ضرورية الصدق ضرورة مقيدة . فمثلاً : بديهيات الهندسة الاقليدية ليست صادقة صدقاً ضرورياً مطلقاً على كل مكان ، سواء كان مسطحاً أو على أي هيئة أخرى ، بل انما تصدق على المكان المسطح ، ولهذا يدخل عنصر تجريبي في الاعتقاد بصدق الهندسة الاقليدية فعلاً ، وانطباقها على المكان الذي نعيش فيه . لأن التجربة هي التي تثبت أن المكان مسطح أو غير مسطح . ومن أجل ذلك كان بالإمكان إقامة هندسات أخرى . مختلفة عن هندسة اقليدس في كثير من

نظرياتها . بافتراض شكل آخر للمكان . ولكن هذا لا ينفي القول بأن بديهيات اقليدس ضرورية الصدق في المكان المسطح . بمعنى أن أي مكان اذا كان مسطحاً صدقت عليه بديهيات اقليدس بالضرورة .

وبهذا تتحول البديهيات الاقليدية الى قضايا شرطية . شرطها أن يكون المكان مسطحاً . وجزاؤها هي الأحكام التي تقررها البديهيات . وهذه القضايا الشرطية ليس فيها أي عنصر تجريبي . وتتمتع بالضرورة كقضايا الرياضة البحتة . وهي في نفس الوقت ليست تكرارية . لأن الجزء ليس متضمناً في الشرط . اذ ليس معنى كون المكان مسطحاً أن يكون مجموع زوايا المثلث ١٨٠ درجة . أو أن يكون الخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين . فهي اذن قضايا إخبارية ضرورية .

وهكذا يتضح أن المذهب التجريبي يتوجب رفضه على أساس المقياس الذي وضعناه لتقييم المذهبين . لأنه عاجز عن تفسير الحد الأدنى من التصديق المعترف به لقضايا المعرفة البشرية . وبذلك تثبت فرضية المذهب العقلي القائلة بوجود معارف عقلية قبلية .

ونلاحظ الى جانب ذلك تهاافتاً منطقياً في إيمان التجريبيين بمذهبهم القائل : إن التجربة هي المصدر الأساس لكل المعارف البشرية . لأن هذا القول نفسه قضية يعمم فيها الحكم على كل معرفة . فهل هذه القضية مستمدة من مصدر قبلي بصورة مستقلة عن التجربة ؟ أو أنها مستمدة من التجربة كأى قضية أخرى ؟

فإن افترض المذهب التجريبي أنها مستمدة من مصدر قبلي فقد اعترف على هذا الأساس بكذبها وبوجود معرفة قبلية . وإن افترض أنها تقوم على أساس التجربة والخبرة الحسية فيجب أن يعترف بأنها قضية محتملة فقط . ولا يمكنه أن يؤكد أنها تأكيداً كاملاً . لأنه يرى أن أي تعميم لمعطيات الخبرة والتجربة لا يمكن أن يحظى إلا بدرجة احتمالية من التصديق . وهذا يعني أن التجريبيين يهتمون أن المذهب العقلي على حق .

ما هو الأساس في تقييم معنى القضية

ولم يكتف المذهب التجريبي بالقول بأن التجربة والخبرة الحسية هي المصدر الوحيد للمعرفة ، بل مهّد لنشوء اتجاه يقول بأن الخبرة الحسية هي الأساس في تكوين معنى القضية . فالقضية التي لا تخضع للخبرة الحسية ليست فقط قضية غير ممكنة الإثبات ، بل هي ليست قضية من الناحية المنطقية إطلاقاً . إذ لا معنى لها . فلا يمكن أن توصف بصدق أو كذب .

وقد أخذ المنطق الوضعي بهذا الرأي وبنى عليه استنتاجاته المنطقية .

وقد أشرنا - في الفصل السابق - الى أن هذا المنطق يقدم مبرراً منطقيّاً لرفض قضايا السببية العقلية باعتبارها قضايا خاوية لا معنى لها . وسوف ندرس الآن وجهة النظر المنطقية هذه بصور عامة :

مواقف ثلاثة لربط معنى القضية بالخبرة الحسية

وبهذا الصدد يجب أن نميز بين ثلاثة مواقف مختلفة . كلها تستهدف ربط المعنى بالخبرة الحسية :

الموقف الأول يقوم على أساس افتراض أن كل كلمة لا يمكن أن نجد لها مدلولاً في خبرتنا الحسية . ليس لها معنى . لأن الطريق الوحيد الى فهم كل كلمة هو أن نشير الى شيء في خبرتنا الحسية ونقول : هذا ما تعنيه الكلمة . فإذا تعذر علينا ذلك أصبحت الكلمة غير مفهومة ، ويؤدي ذلك الى أن القضية التي تندس فيها كلمة من هذا القبيل تصبح غير مفهومة أيضاً وعديمة المعنى .

وقد كتب بعض المناطقة الوضعيين يقول :

« حين يقال لك عبارة فتقول : « إني لا أفهمها » فإنما يعني عدم فهمك لها : أنك لا تتصور كيف يمكنك تحقيقها لتبين صوابها أو خطأها . مثل ذلك : أن

أخبرك بأن في هذا الصندوق مسكفاً. ومعنى عدم فهمك: أنك لا تستطيع أن ترمم لنفسك الصورة الحسية التي تلاقيها بحواسك لو نظرت الى الصندوق « (١) » .

ففي هذا المثال فقدت القضية معناها . لأن كلمة « مسكف » اندست فيها ، وهي كلمة ليس لها مدلول في الخبرة الحسية .

وهذا الموقف يركز على أساس الرأي القائل : إن المصدر الأساس للتصور هو الحس . فما لم يكن مدلول الكلمة مستمداً من الحس تكون الكلمة عاجزة عن إعطاء أي تصور ، وبالتالي تكون خاوية من المعنى . وتبب خواء القضية التي تدخل فيها .

ويرتبط معنى القضية - بموجب هذا الموقف - بسلامتها من أي مفرد لا يحمل مدلولاً مستمداً من الخبرة الحسية . فإذا كان لكل مفرداتها مدلولات في خبرتنا الحسية ، أصبح للقضية معنى يتمثل في تصور مركب من التصورات التي تعبر عنها المفردات. وليس من الضروري أن يكون بالإمكان أن نجد مثلاً أو مصداقاً لهذا التصور المركب في خبرتنا الحسية . لأن الذهن قادر على التركيب بين التصورات . ولو لم نجد مركباً واقعياً مماثلاً في الخبرة الحسية . وليس معنى القضية إلا الحصول على صورة ذهنية لها . فإذا افترضنا أن هذه القضايا الثلاث : « زيد له حياة » . « زيد غير خالد » . « هناك جسم » ذات معنى على أساس استمداد المفردات فيها تصوراتها من الخبرة الحسية : فسوف يكون للقضية « هناك حياة بغير جسم » معنى أيضاً يتمثل في تصور مركب من التصورات المفردة فيها المستمدة من الخبرة الحسية . بالرغم من أن التصور المركب نفسه ليس له مصداق في خبرتنا الحسية .

الموقف الثاني : يقوم على أساس القول بأن التصور المركب الذي يمثل معنى القضية يجب أن يكون افتراض صدقه وكذبه مؤثراً في تصور الخبرة الحسية . بمعنى

(١) المنطق الوضعي ، ص ١٦

أن ما نتصوره من خبرة حسية إذا كان التصور المركب صادقاً ، مختلفاً عما نتصوره من خبرة حسية إذا كان كاذباً .

وهذا الموقف يجعل تلك القضية القائلة : « هناك حياة بغير جسم » جملة بدون معنى رغم أن مفرداتها تتمتع بمدلولات متتزعة من الخبرة الحسية . لأن التصور المركب المفترض لهذه الجملة ليس لصدقه وكذبه تأثير في تصورنا للخبرة الحسية . فنحن لا نترقب أن تختلف خبرتنا الحسية في حالة صدق هذه الجملة عنها في حالة كذبها ، لأن الحياة بغير جسم إذا كانت ثابتة حقاً لا تدخل في الخبرة الحسية . فكل ما نتصوره عن الخبرة الحسية إذا كانت العبارة صادقة هو نفس ما نتصوره من خبرة على افتراض كذب العبارة .

الموقف الثالث : نفترض أن معنى القضية لا يكفي فيه أن يكون للمفردات معان مستمدة من الخبرة الحسية ، ولا أن يكون للقضية تصور مركب : يختلف تصورنا للخبرة الحسية على افتراض صدقه عن تصورنا لها على افتراض كذبه . بل لا بد أن يكون بالإمكان التحقق من القضية . فالقضية التي ليس بالإمكان التحقق منها . والتأكد من صدقها وكذبها ليس لها معنى . وهذا يعني أن إمكان تحقيقها — أي التصديق بالقضية إيجاباً أو سلباً — هو الأساس لتكوين معناها واكتسابها القدرة على إعطائنا الصورة الذهنية المناسبة لها . ولما كانت الخبرة الحسية هي المجال الوحيد الذي يقوم على أساسه التصديق والمعرفة . بحكم المذهب التجريبي . فإمكان تحقيق القضية في مجال الخبرة الحسية — إذن — هو الأساس لمعناها . فكل قضية لا يمكن تحقيقها في مجال الخبرة الحسية لا معنى لها .

وعلى أساس هذا الموقف يتحول عدد من القضايا التي كان لها معنى بحكم الموقفين السابقين . إلى جمل غير ذات معنى . فالقضية القائلة : « هناك أمطار سقطت في بعض بقاع الأرض لم يرها أحد » قضية ذات معنى على أساس الموقف الأول ، لأن مفرداتها لها مدلولات مستمدة من الخبرة الحسية . وكذلك على أساس الموقف الثاني . لأن تصورنا للخبرة الحسية يتأثر بافتراض صدق القضية وكذبها . ولكنها ليس لها معنى على أساس الموقف الثالث . إذ ليس بالإمكان تحقيق صدق تلك القضية في مجال الخبرة الحسية . لأن أي مطر إذا اتبحت لنا رؤيته فسوف

لن يكون مصداقاً لموضوع القضية . فالقضية اذن لا يمكن إثبات صدقها أو كذبها بالخبرة الحسية ، فلا يكون لها معنى على أساس الموقف الثالث .

هذه مواقف ثلاثة تجاه معنى القضية . والتمييز بين القضية الحاوية والقضية المحتوية على معنى . والموقف الأول منها ليس شيئاً جديداً ، وإنما يعبر عن الانقياس السائد في المذهب التجريبي منذ قال (دافيد هيوم) : إن كل فكرة هي نسخة من انطباع حسي .

فالمنطق الوضعي اذ يدعو الى موقف جديد من معنى القضية . يجب أن يقصد أحد الموقفين الأخيرين : الثاني أو الثالث . ولنبدأ بالثالث :

نقد الموقف الثالث

إن المقياس الذي يضعه الموقف الثالث اذ يوحد بين معنى القضية وإمكان تحقيقها لا يمكن قبوله ، للنقاط التالية :

أولاً : انه يتضمن تناقضاً . لأن إمكان تحقيق القضية وإثبات صدقها وكذبها ، يفترض بنفسه أن للجملة صدقاً وكذباً بالإمكان إثباته أحياناً . وليس بالإمكان إثباته أحياناً أخرى . فإمكان الإثبات صفة لاحقة للصدق والكذب . ومترتبة منطقياً على أن يكون للقضية صدق وكذب . وبالتالي أن يكون لها معنى . اذ لا صدق ولا كذب بدون معنى . وهذا يعني : أن القضية لا يمكن أن تستمد معناها وصورتها في الذهن من إمكان إثبات صدقها وكذبها . ما دام هذا الإمكان يفترض مسبقاً معنى للقضية وصدقاً وكذباً .

وثانياً : أن هناك قضايا ليست ذات معنى فحسب ، بل نعتقد عادة بصدقها . ورغم ذلك ليس من الممكن إثبات صدقها أو كذبها بالخبرة الحسية . كالقضية القائلة : « إن خبرة الانسان مهما امتدت فسوف تظل هناك أشياء في الطبيعة لا تصل اليها الخبرة البشرية » أو « أن هناك أمطار قد وقعت ولم يرها انسان » . إن قضايا من هذا القبيل تعتبر عادة صحيحة وصادقة . رغم أن إثبات صدقها

وتحقيقها بالخبرة الحسية غير ممكن ، لأنها تتحدث عن أشياء لا تقع في الخبرة ، فلا يمكن اختبارها . ولا ينفع بهذا الصدد أن يفسر إمكان التحقيق بالإمكان المنطقي ، بدلاً عن الامكان الفعلي ، لأن استحالة التحقيق في هذه القضايا منطقية وليست فعلية أو مرحلية فحسب .

والثالث : نتساءل ما هذه الخبرة الحسية التي يجب أن يكون بالامكان تحقيق القضية بها . فهل يراد بذلك : أن القضية لكي تكون ذات معنى عندي يجب أن يكون بالامكان تحقيقها بخبرتي الحسية خاصة ؟ أو أنها تصبح ذات معنى عندي إذا كان بالامكان تحقيقها بأي خبرة حسية أخرى أيضاً ؟

والافتراض الأول يعني أن القضية التي لا يمكن لي أن أحققها بخبرتي الحسية . ليس لها معنى بالنسبة لي . فإذا قلت مثلاً : « كان هناك أناس عاشوا وماتوا قبل ولادتي » كان قولي فارغاً من المعنى بالنسبة لي . لأن من المستحيل أن أتأكد من صدقها بخبرتي الخاصة . مع أنها قضية حقيقية وصادقة بدون شك .

والافتراض الثاني لا يؤدي الى تجرييد هذا القول عن المعنى . لأن إنساناً آخر بإمكانه أن يحققه ويثبت بالخبرة الحسية صدقه أو كذبه ، ولكن خبرة الانسان الآخر نفسها لا تدخل في نطاق خبرتي المباشرة . وإنما هي مستدلة استقرائية بتطبيق نظرية الاحتمال ، وفقاً للطريقة التي درسناها في البحث السابق . وهذا يعني : ان القضية يكفي : لكي تصبح ذات معنى عندي . أن يكون بإمكانها إثبات صدقها وكذبها ولو بصورة مستدلة تعود في النهاية الى خبرتي الخاصة . بدلاً عن إثباتها بخبرتي المباشرة نفسها . وعلى هذا الأساس تصبح كل قضية بالامكان تحقيقها ولو استدلالياً ذات معنى . فالسببية بمفهومها العقلي الذي يستبطن الضرورة وال لزوم . وان كنت لا أستطيع أن أثبت صدقها بالخبرة الحسية المباشرة - لأنها لا تدخل في نطاق الخبرة الحسية - ولكني قد أستطيع أن أثبت صدقها بصورة مستدلة وبطريقة استقرائية تعود في النهاية الى خبرتي الخاصة . كما تقدم في الفصل السابق . وبكفي هذا لكي تكون ذات معنى .

ورابعاً : نتساءل من جديد : هل المقياس في القضية التي لها معنى : تحقيقها

صدقاً أو كذباً بالفعل ، أو إمكان تحقيقها .

والافتراض الأول يعني : ان كل قضية غير محققة فعلاً صدقاً أو كذباً ليس لها معنى من وجهة نظر المنطق الوضعي ، وان كانت تتصل بعالم الطبيعة . فالقضية القائلة : « إن الوجه الآخر للقمر الذي لا يقابل الأرض زاحر بالجبال والوديان » غير محققة فعلاً ، اذ لا نملك في الوقت الحاضر الإمكانيات التجريبية لاستكشاف صدق هذه القضية ، رغم أنها تتحدث عن الطبيعة . ولا يمكن أن نعتبر أمثال هذه القضية خاوية لا معنى لها ، مع أننا نعلم جميعاً : أن العلم كثيراً ما يطرح قضايا من هذا القبيل على صعيد البحث قبل أن يملك التجربة الحاسمة بصددها ، ويظل يبحث عن ضوء يعينه على تحقيقها حتى يجده في نهاية المطاف ، أو يعجز عن الظفر به ، فلماذا كل هذا الجهد العلمي لو كانت كل قضية لا تحمل بيدها دليل صدقها أو كذبها من الخبرة الحسية . خواء ولغواً من القول ؟ !

وأما الافتراض الثاني فهو يسمح لتلك القضية التي تتحدث عن الوجه الآخر من القمر أن يكون لها معنى ، لأن تحقيقها في الخبرة الحسية ممكن من الناحية المنطقية ، ولكن يجب أن ندرس هذا الامكان نفسه . لنعرف كيف يتاح لنا التأكيد على أن القضايا التي لم تحقق فعلاً بالامكان تحقيقها ؟ فما دام امكان التحقيق شرطاً أساسياً في تكوين معنى القضية . فلكي نعرف أن للقضية معنى يجب أن نعرف إمكان تحقيقها . فهل هناك من سبيل لمعرفة إمكان تحقيق القضية سوى تحقيقها فعلاً ؟ .

فإن سلّم المنطق الوضعي بأننا نتعرف على إمكان تحقيق القضية عن غير طريق تحقيقها في الخبرة الحسية فعلاً . فهذا يعني تسليمه بمعرفة مستقلة عن الخبرة والتجربة . وبذلك يفقد المنطق الوضعي قاعدته الرئيسية .

واذا أنكر المنطق الوضعي أي سبيل للتعرف على إمكان تحقيق القضية سوى تحقيقها فعلاً . أدى ذلك الى أن القضية التي تتحدث عن الوجه الآخر للقمر لا يمكن اعتبارها قضية ذات معنى ما لم تحقق فعلاً . لأن كونها ذات معنى

مرتبط بإمكان تحقيقها ، ولا سبيل الى التعرف على هذا الامكان إلا عن طريق التحقيق فعلاً .

نقد الموقف الثاني :

وأما الموقف الثاني ، وهو الذي يربط معنى القضية بتوفر تصورين مختلفين للخبرة الحسية في حالتي صدق القضية وكذبها ، فلا يوجد - فيما أرى - ما يبرر الأخذ به أيضاً . ولكي يتضح ذلك يجب أن نعرف : ماذا نعني بمعنى القضية ؟ فقد نفسر معنى القضية بتفسير يتضمن الموقف الثاني ، فنقول مثلاً : معنى القضية هو أن يكون بإمكاننا إعطاءنا تصورين مختلفين عن الخبرة الحسية في حالتي صدقها وكذبها . وبكلمة أخرى : إن معنى القضية هو أن تعطينا صورة ذهنية لحالة من حالات الخبرة الحسية ، أو لحالة يمكن أن تكون من حالات الخبرة الحسية . وفي ضوء تعريف كهذا يصبح الموقف الثاني صادقاً . ولكنه صدق يقوم على أساس مصادرة لا مبرر لها ، وهي افتراض هذا الموقف في نفس التعريف .

والحقيقة أننا بحاجة الى تفسير لمعنى القضية يتيح لها أن تتصف بالصدق أو الكذب ، ولا مبرر لافتراض شيء أكثر من ذلك في التعريف . والصدق والكذب يفترضان صورة ذهنية للقضية تشتمل على تصور للموضوع ، وتصور للمحمول ، وتصور للعلاقة بينهما ، فإذا كانت مفردات القضية تعطينا هذه التصورات الثلاثة كان بإمكاننا ذهنياً التلقيق بينها وتكوين تصور مركب يمثل معنى القضية في ذهننا ، وهو الذي يتيح للقضية أن تتصف بالصدق أو الكذب .

والى جانب ذلك نجد أن الموقف الثاني يعجز عن تفسير بعض الحالات . مثلاً لنأخذ القضيتين التاليتين : « كل (أ) هي (أ) » ، « كل (أ) هي (أ) » بالضرورة ، ونلاحظ أن القضية الثانية أكبر مدلولاً من القضية الأولى . لأن الأولى تتحدث عن مبدأ الهوية بوصفه قضية ثابتة ، والثانية تتحدث عن مبدأ الهوية بوصفه قضية ثابتة وضرورية . فعنصر الضرورة يجعل مدلول القضية الثانية أكبر من مدلول القضية الأولى . وهذا ما يتعذر على الموقف الثاني تفسيره ، بسبب أن الحالة التي

يفترضها صدق أي واحدة من القضيتين للخبرة الحسية هي نفس الحالة التي يفترضها صدق القضية الأخرى ، لأن الضرورة المنطقية لمبدأ الهوية لا تدخل في نطاق الخبرة الحسية ، وهذا يعني أن العنصر الذي تتميز به القضية الثانية عن القضية الأولى لا أثر له في تصورنا للخبرة الحسية . وما دامت حالة الخبرة الحسية واحدة في حالة صدق أي واحدة من القضيتين السابقتين ، يجب أن يكون معنى القضيتين واحداً على أساس الموقف الثالث ، ونصبح أي قضية نتحدث عن الضرورة بدون معنى ، مع أن المنطق الوضعي يؤمن بالضرورة المنطقية ، ويعترف بأن كل القضايا الرياضية البحتة والمنطق تشتمل على عنصر الضرورة ، وليست مجرد اطراد مستمر للتقارن أو التعاقب بين حالتين ، كما هي الحالة في القوانين السببية .

هل من الضروري أن يكون للمعرفة بداية

إذا كانت المعرفة الانسانية مستنتجة بعضها من بعض بطريقة استنباطية أو استقرائية ، فيجب أن تكون لهذه المعرفة بداية تتمثل في معارف غير مستنتجة بأي صورة من صور الاستنباط أو الاستقراء ، لأننا لو لم نفترض هذه البداية لواجهنا متراجعة لا نهائية . ولتوقف التوصل الى معرفة على حصول عدد لا نهائي من المعارف ، وبالتالي تصبح المعرفة مستحيلة .

محاولة (راينغباخ) للاستغناء عن البداية

غير أن هناك محاولة قام بها بعض الباحثين للاستغناء عن افتراض هذه البداية من قبيل (راينغباخ) ، وتقوم محاولته هذه على أساس الفروض التالية :

أولاً : أن المعرفة الانسانية كلها معرفة احتمالية .

ثانياً : أن هذه المعرفة الاحتمالية تفسر على أساس نظرية الاحتمال .

ثالثاً : أن يؤخذ (الاحتمال) في نظرية الاحتمال بمعنى التكرار . ويفترض أن نسبة التكرار في الماضي ثابتة في المستقبل .

فعلى أساس هذه الفروض يصبح أي احتمال معبراً عن نسبة تكرار معينة . وتحديد تلك النسبة يقوم على أساس احتمالات هي بدورها تعبر عن نسب تكرار معينة . وهكذا نترجع باستمرار دون حاجة الى افتراض نهاية لهذا التراجع .

وقد أوضح (رسل) هذه الفكرة في المثال التالي :

ما هي قيمة احتمال أن يموت الرجل الانكليزي الذي بلغ ستين عاماً خلال سنة واحدة؟ والمرحلة الأولى واضحة . فإذا اعتقدنا أن السجلات دقيقة قسّم عدد الناس الذين توفّوا أثناء السنة المنصرمة على المجموع الكلي . ولكن ينبغي أن نتذكر بعد ذلك أن كل مادة في الاحصائيات عرضة للخطأ ، ولكي نحسب احتمال هذا الخطأ يجب أن نحصل على مجموعة من الاحصائيات المماثلة التي تم تعقبها بدقة ، ونكتشف النسبة المثوية للأخطاء فيها . ثم نتذكر أن الذين اعتقدوا أنهم اكتشفوا خطأ قد يكونون هم أنفسهم مخطئين . فنشرع في الحصول على إحصائيات الأخطاء عن الأخطاء . وهكذا نراجع ونحن في كل مرحلة نفترض ان احتمالات المرحلة التي سوف نصل اليها في التسلسل بعدها حقائق ثابتة . فحينما كنا نريد أن نحدد قيمة احتمال أن يموت الشخص في تلك السن المعينة افترضنا أن الاحصائيات الرسمية حقائق ثابتة . وعلى أساسها استخرجنا قيمة ذلك الاحتمال بوصفه معبراً عن نسبة تكرار . وعندما أخذنا قضية من الاحصائيات الرسمية نفسها لنحدد قيمة احتمال صدقها . استندنا الى قوائم إحصاء الأخطاء في الاحصائيات الرسمية . بافتراض أن تلك القوائم حقائق ثابتة ، وهكذا ^(١) .

اعتراض «رسل» على المحاولة

واعترض (رسل) على ذلك بأن هذه المراجعة غير المتناهية . تجعل قيمة احتمالنا الذي حدّدناه في المرحلة الأولى من تلك المراجعة صفراً تقريباً . لأننا اذا رمزنا الى فئة الرجال الانكليز البالغ عمرهم ستين سنة بـ (الفا) والى فئة الموتى بـ (بيتا) . فاحتمال أن يكون عضو في (الفا) عضواً في (بيتا) $\frac{1}{10}$ ، وفي المرحلة الثانية نعطي هذه العبارة احتمالاً هو : $\frac{2}{30}$. وذلك بعد جعلها عضواً في متسلسلة من العبارات المتماثلة . وفي المرحلة الثالثة نعطي الاحتمال $\frac{2}{30}$ الى العبارة بأن هناك احتمال $\frac{2}{30}$ في صالح الاحتمال الأول $\frac{1}{10}$. وهكذا

(١) المعرفة الانسانية ، لـ (رسل) ص ٣٣ :

دواليك . فإذا مضينا بهذه المراجعة غير المتناهية فإن الاحتمال النهائي في صالح صحة تقديرنا الأول : $\frac{1}{10} \times \frac{2}{30} \times \frac{2}{30} \times \frac{4}{30} \times \dots$ وهذا الحاصل يساوي صفراً تقريباً. وهذا يعني : أننا حينما نختار التقدير الأرجح في المرحلة الأولى نكاد نكون على يقين بأننا على خطأ . ⁽¹⁾

مناقشة (رمل)

ولكن بالامكان الاعتراض على مناقشة (رسل) هذه بأن كل تقدير نضعه في تراجعنا المتسلسل - وان كان من المحتمل خطأه - . ولكن هذا الخطأ يتضمن احتمالين : فقد يكون الخطأ متمثلا في أن نسبة الأخطاء في الاحصاء الرسمي أكبر من النسبة التي وجدناها في القوائم التي أحصت أخطاء الاحصاءات الرسمية ، وقد يكون الخطأ متمثلا في أن نسبة الأخطاء في الاحصاء الرسمي أصغر من النسبة التي حددت تلك القوائم . والاحتمال الأول يدعو الى تخفيض قيمة الاحتمال التي حددناها في المرحلة الأولى . والاحتمال الثاني يدعو الى تصعيد هذه القيمة بقدر ما يدعو الاحتمال الأول الى تخفيضها .

فمثلا : نفترض أن قيمة احتمال وفاة الانكليز في سن الستين : $\frac{1}{4}$ على أساس نسبة تكرار الوفاة في أبناء الستين في الاحصاءات الرسمية . فاذا رجعنا بعد ذلك الى الاحصاءات الرسمية ووجدنا في إحصاء آخر : أن نسبة الخطأ في الاحصاءات الرسمية هي : $\frac{1}{3}$. فهذا يعني أن النسبة السابقة وهي $\frac{1}{4}$ من المحتمل بدرجة $\frac{1}{4}$ أن تكون خطأ . وذلك إما بأن تكون النسبة السابقة أكبر من النصف . وإما بأن تكون أصغر منه . فاحتمال الخطأ يعبر - اذن - عن امكانيتين متعادلتين : إحداهما تخفض والأخرى ترفع . وبذلك تبقى قيمة احتمال وفاة الانكليزي البالغ ستين سنة : $\frac{1}{4}$ ، لا $\frac{1}{4} \times \frac{1}{3}$

(١) المصدر السابق، ص ٢٣٤

المراجعة غير المتناهية

وأما فيما يتصل بالمراجعة غير المتناهية التي فرضها (واينباخ) ليستغني عن افتراض بداية للمعرفة ، فنحن نؤمن بأن هذا غير ممكن ، وأنه بدون بداية حقيقية للمعرفة لا يمكن أن توجد معرفة ، لأن الاحتمال الذي يحدد مثلاً معرفتنا بأن الرجل الانجليزي في سن الستين يموت . اذا أخذناه بوصفه درجة تصديق - أي بوصفه معرفة - ، فلا يمكن أن يفسر إلا على أساس نظرية الاحتمال - بالمعنى الذي تقدم في الفصل السابق . ببديهياتها التي حددناها - . فلا بد في كل تطبيق لنظرية الاحتمال من افتراض معرفة سابقة بتلك البديهيات . وهذا يبرهن على أن تلك المعرفة تشكل بداية للمعرفة . وقد مرّ بنا أن تلك البديهيات لا يمكن تطبيقها إلا على أساس علم إجمالي . فلا توجد إذن معرفة احتمالية على أساس نظرية الاحتمال إلا اذا كان هناك علم .

بداية المعرفة

وهناك قسمان من المعرفة - على الأقل - يجب أن يشكلها بداية للمعرفة :
إحدهما : المعرفة التي تفترضها بديهيات نظرية الاحتمال .
والآخر : المعرفة بنفس الخبرة الحسية . لا بموضوعاتها .

فنحن حين نشاهد سحاباً في السماء نعتبر مشاهدتنا خبرة حسية . والسحاب في السماء هو موضوع هذه الملاحظة . ومعرفتنا بالمشاهدة نفسها معرفة ابتدائية أولية وليست مستدلة . وأما معرفتنا بوجود سحاب في السماء فهي معرفة مستدلة بطريقة استقرائية . كما تقدم في الفصل السابق .

هل من الضروري أن تكون المعرفة الأولية يقينية

واذا كان لا بد للمعرفة من بداية . وكانت هذه البداية تمثل معرفة أولية غير مستدلة . فليس من الضروري دائماً أن تكون هذه المعرفة يقينية . بل قد

تكون احتمالية . ويمكن أن نتصور المعرفة الأولية الاحتمالية في مجالين :

أحدهما : مجال الحرية الحسية . فقد تقدم أن معرفتنا بنفس خبراتنا الحسية معرفة أولية . وقد يتفق أن تكون هذه المعرفة محتملة لا مؤكدة ، فالإنسان كثيراً ما لا يشك في أنه يسمع صوتاً أو يرى شبحاً ، وذلك في حالات وضوح الصوت أو الشبح ، ولكن يتفق في بعض الأحيان أن يخفت الصوت الى درجة فيصبح سماعه محتملاً لا مؤكداً ، ويبعد الشبح الى مسافة فتصبح رؤيته محتملة لا مؤكدة.

والآخر : مجال القضايا العقلية الأولية التي يكون ثبوت المحمول للموضوع فيها ثبوتاً مباشراً بدون تدخل الحد الأوسط . فإن هذه القضايا هي أساس كل الاستدلالات القياسية . لأن كل استدلال قياسي يثبت الحد الأكبر للأصغر بتدخل الأوسط ، وتنتهي الاستدلالات القياسية جميعاً الى حد يثبت لآخر بدون توسط حد ثالث .

وهذه القضايا لا يمكن إثباتها باستنباط واستدلال عقلي . وإنما تدرك إدراكاً عقلياً مباشراً . وهذا الإدراك العقلي المباشر لها — كما يمكن أن يكون متمثلاً في أعلى درجة من درجات التصديق التي تمثل اليقين — كذلك قد يتمثل في درجات أقل من ذلك .

ومادامت بعض المعارف الأولية بالامكان أن تحصل بقيم احتمالية في البداية . فمن الممكن تنمية هذه القيم الاحتمالية وفقاً لنظرية الاحتمال ، فكلما وجدت احتمالات تتضمن تلك المعرفة الأولية المحتملة ازدادت قيمتها الاحتمالية .

الكلمة الأخيرة

إن هذه الدراسة الشاملة التي قمنا بها كشفت عن الأسس المنطقية للاستدلال الاستقرائي . الذي يضم كل ألوان الاستدلال العلمي القائم على أساس الملاحظة والتجربة . واستطاعت أن تقدم اتجاهاً جديداً في نظرية المعرفة يفسر الجزء الأكبر منها تفسيراً استقرائياً مرتبطاً بتلك الأسس المنطقية التي كشفت عنها البحث .

وتبرهن هذه الدراسة في نفس الوقت . على حقيقة في غاية الأهمية من الناحية العقائدية . وهي الهدف الحقيقي الذي توخينا تحقيقه عن طريق تلك الدراسة .

وهذه الحقيقة هي أن الأسس المنطقية التي تقوم عليها كل الاستدلالات العلمية المستمدة من الملاحظة والتجربة . هي نفس الأسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبر لهذا العالم . عن طريق ما يتصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير . فإن هذا الاستدلال — كأني استدلال علمي آخر — استقرائي بطبيعته . وتطبيق للطريقة العامة التي حددناها للدليل الاستقرائي في كلتا مرحلتيه .

فالإنسان بين أمرين : فهو إما أن يرفض الاستدلال العلمي ككل . وإما أن يقبل الاستدلال العلمي ، ويعطي للاستدلال الاستقرائي على إثبات الصانع نفس القيمة التي يمنحها للاستدلال العلمي .

وهكذا نبرهن على أن العلم والایمان مرتبطان في أساسهما المنطقي الاستقرائي . ولا يمكن — من وجهة النظر المنطقية للاستقراء — الفصل بينهما .

وهذا الارتباط المنطقي بين مناهج الاستدلال العلمي . والمنهج الذي يتخذه الاستدلال على إثبات الصانع بمظاهر الحكمة . قد يكون هو السبب الذي أدى

بالقرآن الكريم الى التركيز على هذا الاستدلال من بين ألوان الاستدلال المتنوعة على إثبات الصانع ، تأكيداً للطابع التجريبي والاستقرائي للدليل على إثبات الصانع .

فإن القرآن الكريم - بوصفه الصيغة الخاتمة لأديان السماء - قد قدّر له أن يبدأ بممارسة دوره الديني مع تطلع الانسان نحو العلم . وأن يتعامل مع البشرية التي أخذت تبني معرفتها على أساس العلم والتجربة ، وتحدّد بهذه المعرفة موقفها في كل المجالات . فكان من الطبيعي - على هذا الأساس - أن يتّجه القرآن الكريم الى دليل القصد والحكمة - بوصفه الدليل الذي يمثل المنهج الحقيقي للاستدلال العلمي ، ويقوم على نفس أسسه المنطقية - ، ويفضّاه على سائر الصيغ الفلسفية للاستدلال على وجود الله تعالى .

هذا إضافة الى أن الدليل التجريبي على وجود الله - الذي يضع هذا الكتاب أساسه المنطقي - أقرب الى الفهم البشري العام ، وأقدر على ملء وجدان الانسان - أي انسان - وعقله بالايمان من البراهين الفلسفية ذات الصيغ النظرية المجردة التي يقتصر معظم تأثيرها على عقول الفلاسفة وأفكارهم .

(سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ : أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)

مبحث الكتاب

هذا الكتاب ٥

القسم الأول

الاستقراء والمذهب العقلي للمعرفة في المنطق الأرسطي

- ١٣ . مفهوم الاستقراء في المنطق الأرسطي .
- موقف المنطق الأرسطي من الاستقراء الكامل
- ١٥ . إيمان المنطق الأرسطي بالاستقراء الكامل .
- ١٧ نقد الموقف الأرسطي من الاستقراء الكامل
- ٢٥ نتائج البحث
- الموقف الأرسطي من الاستقراء الناقص
- ٢٦ . مشكلة الاستقراء الناقص
- ٢٨ مهمة المنطق الأرسطي تجاه المشكلة
- ٣١ . المبدأ الأرسطي لتبرير الاستقراء
- ٣٦ . . خطأ في فهم الموقف الأرسطي
- ٣٨ . . . التفسير الأرسطي ونظرية المعرفة

٣٩	معنى الاتفاق في المبدأ الأرسطي
٤٣	حاجة المبدأ إلى صيغة محدّدة .
٤٥	النقطة الجوهرية في الخلاف . . .
٤٦	كيف يثبت المنطق الأرسطي المبدأ العقلي . . .

نقد المبدأ الأرسطي

تمهيد

٤٩	المبدأ الأرسطي للاستقراء يشكّل علماً إجمالياً . . .
٥٠	كيف ينشأ العلم الإجمالي
٥٢	العلم الإجمالي الأرسطي من أي القسمين
٥٤	الاعتراض الأول
٦٠	الاعتراض الثاني
٦١	الاعتراض الثالث
٦٢	الاعتراض الرابع
٦٤	الاعتراض الخامس
٦٧	الاعتراض السادس
٦٨	الاعتراض السابع
٦٩	تقييم عام للموقف الأرسطي .

القسم الثاني

الاستقراء والمذهب التجريبي

٧٣	مشاكل الاستقراء واتجاهات المذهب التجريبي
٧٥	الاتجاه الأول ونزعتة اليقينية
٧٥	موقف الاتجاه الأول من المشكلة الأولى والثالثة

٧٨	مناقشة هذا الموقف
٨٠	موقف الاتجاه الأول من المشكلة الثانية
٨١	الطرق الأربعة في مواجهة المشكلة الثانية
٨٨	الاتجاه الثاني ونزعتة الترجيعية
٩٠	مناقشة الاتجاه الثاني
٩٥	الاتجاه الثالث ونزعتة السيكلوجية
١٠٣	نقد وتمحيص لمفاهيم هذا الاتجاه
١٠٣	١ - ما هو الاعتقاد .
١٠٩	٢ - علاقة العلية والعقل
١١١	محاولة للاستدلال العقلي على مبدأ العلية
١١٤	٣ - علاقة العلية والتجربة
١١٨	٤ - تصور العلية
١١٩	٥ - الاعتقاد بالعية
١٢٦	التفسير الفسيولوجي للدليل الاستقرائي
١٢٨	الموقف من التفسير الفسيولوجي .

القسم الثالث

الاستقراء والمذهب الذاتي للمعرفة

التعريف بالمنهج الذاتي . ١٣٣

الفصل الأول

الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالد الموضوعي

(نظرية الاحتمال)

النظرية . ١٤٦

١٤٨	أولاً - بديهيات نظرية الاحتمال
١٥١	ثانياً - حساب الاحتمال
١٥١	قاعدة الجمع في الاحتمالات المتنافية
١٥٢	مجموع الاحتمالات في المجموعة المتكاملة يساوي واحداً
١٥٢	قاعدة الجمع في الاحتمالات غير المتنافية
١٥٣	قاعدة الضرب في الاحتمالات المشروطة
١٥٤	قاعدة الضرب في الاحتمالات المستقلة
١٥٥	مبدأ الاحتمال العكسي
١٥٧	حساب الاحتمال في مثال الحقائق
١٥٩	نظرية التوزيع لـ (برنولي)
١٦٨	ثالثاً - تفسير الاحتمال
١٦٨	أ - التفسير الرئيس للاحتمال
	مشاكل التعريف الرئيس للاحتمال
١٧٠	المشكلة الأولى
١٧٤	المشكلة الثانية
١٧٦	ب - تعريف الاحتمال على أساس التكرار
١٧٨	الاحتمال الواقعي والاحتمال الافتراضي
١٨١	هل يشمل التعريف كل الاحتمالات
١٨٥	محاولة لإثبات الشمول في التعريف
١٨٧	ج - تعريف جديد للاحتمال
١٩١	إمكان وضع التعريف في صيغتين
١٩٤	وفاء التعريف بالبديهيات
١٩٩	المقارنة بين الصيغتين
٢٠٠	تذليل الصعوبات التي يمكن أن يواجهها هذا التعريف
٢٠٢	الطريقة الأولى

٢٠٥	الطريقة الثانية
٢٠٩	انسجام التعريف مع الجانب الحسابي من الاحتمال
٢١٠	التعريف ومبدأ الاحتمال العكسي
٢١٢	التعريف ومثال الحقائق
٢١٣	التعريف ونظرية برنولي
٢١٤	المثال الأول
٢١٦	المثال الثاني
٢١٨	شمول التعريف
	بدعيات اضافية للتعريف الجديد
٢٢٣	الضرب والحكومة بين العلوم الإجمالية
٢٢٠	العوامل المثبتة في الحكومة كالنافية
٢٣١	الفرضيات التي تفي ببديهية الحكومة
٢٣١	الفرضية الأولى
٢٣٣	الفرضية الثانية
٢٣٤	الحكومة في الأسباب والمسببات
٢٣٨	انطباق الحكومة على الواقع
٢٣٨	العلوم الإجمالية المحلية والشرطية
٢٤٢	العلوم الشرطية ذات الواقع المحدد
٢٤٦	تلخيص

الفصل الأول

الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالد الموضوعي

(المرحلة الاستنباطية للدليل الاستقرائي)

التعريف بطريقتنا في تفسير المرحلة الاستنباطية . ٢٥١

٢٥٤	طريقتنا تتمثل في أربعة تطبيقات مختلفة تبعاً لموقفها القبلي من السببية
٢٥٦	السببية العقلية والتجريبية
٢٥٨	السببية الوجودية والعدمية
٢٦٢	التطبيق الأول
٢٦٥	قاعدة الضرب أو الحكومة
٢٧٣	تطبيق البديهية الإضافية الثالثة (الحكومة)
٢٧٦	الحكومة تدفع مشكلة الاحتمال القبلي
٢٨٧	مشكلة قوة احتمال الجامع
٢٨٠	قيمة احتمال الشيء المنافس
٢٨٤	التطبيق الثاني
٢٨٩	التطبيق الثالث
٢٩١	الضرب أو الحكومة
٢٩٣	التطبيق الرابع
٢٩٥	دور العلم الشرطي في إثبات القانون السبي
٢٩٨	مناقشة دور العلم الشرطي
٣٠٠	نتائج دراستنا للمرحلة الاستنباطية
٣٠٢	الدليل الاستقرائي في رأي (لابلاس)
٣٠٧	الصعوبات التي يواجهها تفسير (لابلاس)
٣١٧	الدليل الاستقرائي عند (كينز)
٣١٨	الصعوبات التي يواجهها تفسير كينز
	تحقيق الشرط الأساس للمرحلة الاستنباطية
٣٢٥	علاقات السببية
٣٢٥	مبررات رفض السببية
٣٢٥	١ - التبرير المنطقي
٣٢٧	٢ - التبرير الفلسفي

٣٢٩	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٣ - التبرير العلمي
٣٣٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٤ - التبرير العملي
٣٣٣	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	الشكل الآخر للمرحلة الاستنباطية
٣٣٤	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	الحالة الأولى
٣٣٦	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	الحالة الثانية
٣٣٩	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	الحالة الثالثة
٣٤١	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	المتطلبات اللازمة للمرحلة الاستنباطية
٣٤٤	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	الاستقرارات الفاشلة في ضوء المتطلبات اللازمة
٣٥٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	الترتيب التسلسلي للشواهد الاستقرائية

الفصل الثاني

الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالد الذاتي

٣٥٥	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	دور المرحلة الذاتية في إيجاد اليقين
٣٥٦	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	اليقين المنطقي والموضوعي والذاتي
٣٦٣	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	المرحلة الذاتية تتكفّل إثبات اليقين الموضوعي
٣٦٤	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	حاجة اليقين الموضوعي إلى مصادرة
٣٦٦	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	دور البحث العلمي في المرحلة الذاتية
								المصادرة وشروطها
٣٦٨	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	١ - صياغة المصادرة
٣٧٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٢ - شروط المصادرة
٣٧٣	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٣ - الشكلان المعقولان لتطبيق المصادرة في المجال الاستقرائي
٣٧٤	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	الشكل الأول لتطبيق المصادرة
٣٧٦	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	شروط استخدام الشكل الأول
								اعتراضات وأجوبة
٣٨١	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	١ - هل السببية طرف للعلم الاجمالي

- ٢ - محاولة الاستدلال على نفي العلم بالسببية . . . ٣٨٢
- ٣ - تطبيق مضاد للمصادرة الاستقرائية . . . ٣٨٥
- ٤ - الاحتمال الإجمالي يحول دون تطبيق المصادرة . . . ٣٨٩
- الشكل الثاني للمصادرة ٣٩١
- الطريقة الأولى للتدخل لتطبيق المصادرة ، ومثالها . . . ٣٩٢
- الطريقة الثانية للتدخل لتطبيق المصادرة ، ومثالها . . . ٣٩٤
- صياغة جديدة للمبدأ الأرسطي ، ونتائجها . . . ٣٩٨
- تلخيص ٤٠٢
- الطريقة الأولى للتدخل لا تكفي لتطبيق المصادرة . . . ٤٠٣
- اعتراض وجواب ٤٠٦
- هل يمكن أن تنفى إحدى القيمتين المتساويتين دون الأخرى . . . ٤٠٩
- استخدام الشكل الثاني لتطبيق المصادرة في قضايا السببية . . . ٤١٠

القسم الرابع

المعرفة البشرية في ضوء المذهب الذاتي

- التمهيد باستعراض الموقف الأرسطي من المعرفة ٤١٣
- مبادئ الاستدلال البرهاني (اليقين) . . . ٤١٣
- مبادئ الاستدلالات الأخرى في المنطق الأرسطي . . . ٤١٥
- موقفنا من النقاط الأساسية في المعرفة . . . ٤٢٠
- تفسير القضية التجريبية والحدسية
- القضية التجريبية . . . ٤٢١
- القضية الحدسية . . . ٤٢٤
- تفسير القضية المتواترة . . . ٤٢٦
- مشكلة الاحتمال القبلي للقضية المتواترة . . . ٤٣١

١٣٣	حل مشكلة الاحتمال القبلي
١٣٤	مق يكون لاحتمال القبلي دور معاكس
	الاعتقاد بالفاعل العاقل
١٣٩	الاعتقاد بعقل الآخرين
١٤١	إثبات الصانع بالدليل الاستقرائي
١٥٢	تفسير القضية المحسوسة
١٥٢	صياغتان لتبرير الشك في القضية المحسوسة
١٥٤	القضية المحسوسة مستدلة كالقضية التجريبية
١٥٤	الاستدلال على أساس الصيغة الأولى لتبرير الشك
١٥٧	الاستدلال على أساس الصيغة الثانية لتبرير الشك
١٦٣	معرفتنا بالواقع الموضوعي للعالم استقرائية
١٦٣	الاعتقاد بشروط الاحساس
١٦٥	الاعتقاد بالتشابه بين المحسوس والواقع
١٦٨	الاعتقاد بالتماثل بين الأشياء
١٧٠	تلخيص
١٧١	تفسير القضية الأولية والقضية الفطرية
١٧١	إمكان الاستدلال استقرائياً على القضية الأولية والنظرية
١٧٣	استثناء مبدأ عدم التناقض ومصادر الدليل الاستقرائي
١٧٤	العلامات الفارقة بين القضية الأولية والقضية الاستقرائية
١٧٧	إمكان الاستدلال استقرائياً على القضية النظرية
١٨٠	هل توجد معرفة عقلية قبلية
١٨٢	١ - قضايا العلوم الطبيعية
١٨٣	٢ - قضايا الرياضة والمنطق
١٨٤	الفروق بين قضايا العلوم الطبيعية وقضايا الرياضة والمنطق
١٨٦	موقف المنطق الوضعي من هذه الفروق

